cfe

FREDRIK BARTH

LOS GRUPOS ETNICOS Y SUS FRONTERAS

La persistencia de los grupos étnicos, que manifiestan en forma continua una identidad irreductible enraizada en la organización social de sus rasgos culturales, constituye uno de los grandes temas descuidados de la antropología moderna. Los límites entre las unidades étnicas exigen para su estudio un instrumental etnográfico de análisis que trascienda el abstraccionismo teórico de la antropología social académica para definir y describir las "sociedades". En el movimiento de los grupos étnicos —un movimiento que se opera simultáneamente en el interior de ellos y en relación con otros grupos— hay que leer las diferencias que separan, permiten subsistir, trazan y delimitan una identidad social (organizativa) del grupo. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, un grupo de antropólogos escandinavos estudia polémicamente, con base en sus experiencias de campo y sus reflexiones, todos estos temas de la ciencia antropológica.

PORTADA: DISEÑO hd

572.9 GRU Barth LOS GRUPOS ÉTNICOS Y SUS FRONTERAS

LOS GRUPOS ÉTNICOS Y SUS FRONTERAS

COMPILADOR

FREDRIK BARTH

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

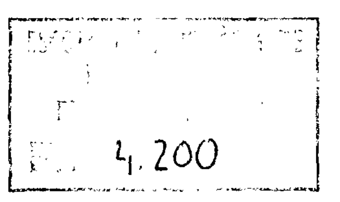


LOS GRUPOS ÉTNICOS Y SUS FRONTERAS

La organización social de las diferencias culturales

Compilador

FREDRIK BARTH





FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en noruego, 1969
Primera edición en inglés, 1970
Primera edición en español, 1976

Traducción de
Sergio Lugo Rendón

Título original:
Ethnic Groups and Boundaries
(The Social Organization of Culture Difference)

Impreso en México

PREFACIO

Este conjunto de ensayos presenta los resultados de un simposio en el cual un pequeño grupo de antropólogos sociales escandinavos colaboró en un esfuerzo conjunto para promover el análisis de los grupos étnicos. Las reuniones del simposio, patrocinadas por una donación de la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, tuvieron lugar en la Universidad de Bergen del 23 al 26 de febrero de 1967. Los participantes fueron: Klaus Ferdinand, de Aarhus; Karl Gustav Izikowitz y Karl Eric Knutsson, de Göteborg; Peter Kandre, de Estocolmo; Axel Sommerfelt, Harald Eidheim y Helge Kleivan, de Oslo; y Henning Siverts, Jan-Petter Blom, Gunnar Haaland y Fredrik Barth, de Bergen. Con la invitación original se hicieron circular una breve declaración y un resumen de los conceptos analíticos redactados por Barth. Previamente a la reunión, los participantes prepararon sus ensayos, que luego se hicieron circular. Después de estas reuniones se decidió publicar los resultados en forma de libro y se invitó a cada participante a que revisara y corrigiera sus ensayos como lo considerara conveniente. Siete de los participantes convinieron en ello y Barth escribió la introducción general, basándose en sus puntos originales y en los resultados de la discusión, sirviéndose con entera libertad de los ensayos en sus formas originales o revisadas. Así pues, el resultado es en cierto sentido un producto conjunto de todos los participantes que ilustra, así lo creemos, la aplicación de ciertas normas analíticas comunes a diferentes aspectos de los problemas de la organización poliétnica en diferentes zonas etnográficas. Como anfitrión del simposio, quiero agradecer a todos los participantes su contribución a su éxito y expresar nuestro común agradecimiento a la Fundación Wenner-Gren por hacer posible nuestra labor.

Fredrik Barth

Bergen, enero de 1969

INTRODUCCIÓN

Fredrik Barth

Este conjunto de ensayos se ocupa de los problemas de los grupos étnicos y su persistencia. Aunque poco estudiado, es éste un tema de gran importancia para la antropología social. Prácticamente, todo el razonamiento antropológico se funda en la premisa de que la variación cultural es discontinua: existen agregados de individuos, por un lado, que comparten esencialmente una cultura común y, por otro, diferencias conectadas entre sí que distinguen a esta cultura discreta de todas las demás. Puesto que la cultura no es sino una forma de describir la conducta humana, se podría concluir que existen grupos discretos de individuos, es decir, unidades étnicas correspondientes a cada cultura. Tanto las diferencias entre las culturas como sus límites y conexiones históricos han recibido atención suficiente; por el contrario, la constitución de los grupos étnicos y la naturaleza de los límites entre éstos no han sido investigados en la forma correspondiente. Hasta ahora, los antropólogos sociales han evitado estos problemas al utilizar un concepto demasiado abstracto de "sociedad" para representar aquel sistema social dentro del cual deben ser analizados unidades y grupos concretos más pequeños. Por tal motivo, quedan sin examinar las características y los límites empíricos de los grupos étnicos, así como los importantes problemas teóricos que suscita una investigación semejante.

Aunque ya nadie sostiene la hipótesis ingenua según la cual cada tribu y cada pueblo ha logrado conservar su cultura mediante un belicoso desdén de sus vecinos, subsiste todavía la opinión simplista que considera al aislamiento geográfico y al aislamiento social como los factores críticos en la conservación de la diversidad cultural. Una investigación empírica del carácter de los límites étnicos, como la que se encuentra documentada en los siguientes ensayos, produce dos descubrimientos que, aun cuando no del todo inesperados, demues-

tran lo deficiente de tal opinión. Primero, es evidente que los límites persisten a pesar del tránsito de personal a través de ellos. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar, queda demostrado que ciertas relaciones sociales estables, persistentes, y a menudo importantes, se mantienen por encima de tales límites y, con frecuencia, están basadas precisamente en los *status* étnicos en dicotomía. En otras palabras, las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.

Planteamiento general

Evidentemente, estamos frente a un campo importante que necesita ser nuevamente examinado. Lo que se requiere es un método que combine lo teórico y lo empírico: necesitamos investigar detenidamente los hechos empíricos de una variedad de casos y adaptar nuestros conceptos a estos datos empíricos con el objeto de aclararlos del modo más sencillo y adecuado posible que nos permita, al mismo tiempo, explorar sus implicaciones. En los ensayos siguientes, cada autor ha escogido un caso con el cual está íntimamente familiarizado en su propia investigación de campo y al que trata de aplicar un conjunto común de conceptos para su análisis. La principal divergencia teorética consta de varias partes relacionadas entre sí. En primer lugar, hacemos particular hincapié en el hecho de que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos. Intentamos relacionar otras características de los grupos énicos a este aspecto fundamental. En segundo término, todos los ensayos aplican un punto de vista generativo al análisis; en lugar de trabajar por medio de una tipología de las formas de los grupos étnicos y sus relaciones, nos proponemos explorar los diferentes procesos que al parecer participan en la generación y conservación de los grupos étnicos. En tercer y último lugar, para observar estos procesos, desviamos el foco de la investigación de la constitución interna y de la historia de los grupos étnicos para centrarlo en los límites étnicos y su persistencia. Cada uno de estos puntos requiere de cierta elaboración.

Definición del grupo étnico

El término grupo étnico es utilizado generalmente en la literatura antropológica (*cf.*, por ej., Narroll, 1964) para designar una comunidad que:

1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente

2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales

3) integra un campo de comunicación e interacción

4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

Esta definición de tipo ideal no está muy alejada en contenido de la proposición tradicional que afirma que una raza = una cultura = un lenguaje, y que una sociedad = una unidad que rechaza o discrimina a otras. No obstante, en forma modificada resulta suficientemente adecuada a muchas situaciones empíricas etnográficas, por lo que su significado continúa siendo útil a los propósitos de muchos antropólogos. Mi objeción no está dirigida fundamentalmente a la sustancia de estas características, aunque, como habré de demostrar, mucho ganaríamos con cierto cambio de énfasis; mi principal objeción es que tal formulación nos impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades

y culturas humanas. Y esto se debe a que incurre en una petición de todos los principios, pues cuando se propone aportar un modelo típico ideal de una forma empírica recurrente, ya está presuponiendo una opinión preconcebida de cuáles son los factores significativos en la génesis, estructura y función de estos grupos.

A un nivel más crítico, nos permite suponer que la persistencia de límites no es problemática y que está originada en el aislamiento que implican las características antes enumeradas: diferencia racial, diferencia cultural, separatismo social, barreras de lenguaje, enemistad organizada o espontánea. De igual modo se reduce el número de factores que utilizamos para explicar la diversidad cultural: se nos induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y la adopción selectiva. Según ello, esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla.

Los grupos étnicos como portadores de cultura

En lugar de discutir lo apropiado de esta versión de la historia, adecuada quizá sólo para las islas pelágicas, examinaremos algunas de las fallas de lógica de este punto de vista. De las características enumeradas antes, al hecho de compartir una cultura común le es atribuida generalmente una importancia central. En mi opinión, mucho se ganaría si se considerase este rasgo tan importante más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico. Si se insiste en considerar al aspecto de portadores de cultura de los grupos étnicos como característica primaria, nos tendremos que enfrentar a consecuencias de muy amplio alcance. Se propendería a identificar y distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas de que son portadores. Esto implica un

punto de vista prejuiciado de *1)* la naturaleza de la continuidad en el tiempo de estas unidades y *2)* del "locus" de los factores que determinan la forma de las unidades.

1) Hecho el hincapié en el aspecto de portadores de cultura, la clasificación de los individuos y los grupos locales como miembros de un grupo étnico dependerá del grado en que muestren rasgos particulares de esa cultura. Esto puede juzgarse objetivamente en la actitud del investigador etnográfico que, siguiendo la tradición que vincula región con cultura, no toma en consideración las categorías y los prejuicios de los actores. Las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica. Posteriormente, la relación dinámica entre los grupos será descrita en estudios de aculturación de la clase, que cada día despierta menos interés en la antropología, aunque sus deficiencias teóricas jamás hayan sido discutidas seriamente. Puesto que la procedencia de cada ensamble de rasgos culturales es diferente, este punto de vista da lugar a una "etnohistoria" que hace la crónica del acrecentamiento y del cambio culturales e intenta explicar la adopción de ciertos aspectos. No obstante, ¿cuál es la unidad cuya continuidad es descrita en estos estudios? Paradójicamente, deberá incluir culturas del pasado que, obviamente, deberían estar excluidas en el presente debido a sus diferencias de forma, diferencias, principalmente, que son diagnósticas para la diferenciación sincrónica de las unidades étnicas. Ciertamente, la interconexión entre "grupo étnico" y "cultura" no se aclara en modo alguno mediante esta confusión.

2) Las formas culturales manifiestas que pueden ser clasificadas como rasgos culturales exhiben los efectos de la ecología. Con esto no me refiero al hecho de que reflejan una historia de adaptación al medio; de modo más inmediato, reflejan también las circunstancias externas a las cuales se debieron adaptar los actores mismos. Con toda seguridad, un mismo grupo de individuos, con sus mismas ideas y valores, puestos frente a las diferentes oportunidades ofrecidas por un diferente medio, se verían obligados a adoptar diferentes patro-

nes de existencia y a institucionalizar diferentes formas de conducta. Por lo mismo, no nos deba sorprender que un grupo étnico, diseminado en un territorio con circunstancias ecológicas variables, muestre variantes regionales de una conducta manifiesta institucionalizada, que no reflejan, sin embargo, diferencias en su orientación cultural. Entonces, ¿cómo podría ser clasificado si estas manifiestas formas institucionalizadas son diagnósticas? Un caso pertinente es la distribución y diversidad de los sistemas sociales locales de los pathanes, discutidos más adelante (pp. 152 *ss.*). Según los valores básicos de los pathanes, para los pathanes del sur, que habitan las zonas montañosas y están organizados homogéneamente según patrones de linaje, la conducta de los pathanes de Swat es tan diferente y reprochable según sus propios valores, que terminan por considerar a sus hermanos del norte como "ya no pathanes". En efecto, según criterios "objetivos", su patrón manifiesto de organización está más cercano al de los punjabs. Pero a mí me fue posible, una vez que hube explicado las circunstancias del norte, lograr que los pathanes del sur aceptaran que también aquéllos eran pathanes y admitieran, aunque a regañadientes, que en tales circunstancias ellos mismos actuarían de la misma manera. Por tanto, es un error considerar las formas institucionales manifiestas como constitutivas de los rasgos culturales que en un momento dado distinguen a un grupo étnico: estas formas manifiestas están determinadas tanto por la ecología como por la cultura trasmitida. Tampoco se puede alegar que cada una de estas diversificaciones en el interior de un grupo representa un primer paso en dirección de una subdivisión y una multiplicación de las unidades. Contamos con casos documentados, demasiado conocidos, de grupos étnicos que, aun cuando también se encuentran a un nivel relativamente simple de organización económica y ocupan varios y diferentes nichos ecológicos, han podido conservar, no obstante, una unidad básica étnica y cultural, durante largos períodos (*cf.*, por ej., los chuckchee del interior y de la costa (Bogoras, 1904-9); los lapones, tanto los pastores de renos como los que habitan los ríos y la costa (Gjessing, 1954).

En uno de los siguientes ensayos (pp. 96 *ss.*), Blom discute convincentemente este punto con referencia a los granjeros que habitan las montañas de la Noruega central. Allí demuestra cómo su participación y autoevaluación según los valores generales noruegos les asegura continua pertenencia al grupo étnico mayoritario, a pesar de los patrones de actividad tan característicos y peculiares que les impone la ecología local. Para analizar tales casos necesitamos adoptar un punto de vista que no confunda los efectos de las circunstancias ecológicas sobre la conducta con los de la tradición cultural, y asimismo, investigar los componentes sociales y culturales no ecológicos creadores de diversidad.

Los grupos étnicos como tipo de organización

Si nos concretamos a lo que es *socialmente* efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social. De acuerdo con esto, el rasgo crítico es el punto 4) de la lista de la p. 11, es decir, la característica de autoadscripción y adscripción por otros. Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización.

Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias "objetivas", sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas.

Las variaciones ecológicas no sólo señalan y exageran las diferencias; algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas. Analíticamente, los contenidos cultura-

les de las dicotomías étnicas parecen ser de dos órdenes: *1)* señales o signos manifiestos: los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida, y *2)* las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación. Como pertenecer a una categoría étnica implica ser cierta clase de persona, con determinada identidad básica, esto también implica el derecho de juzgar y ser juzgado de acuerdo con normas pertinentes para tal identidad. Pero ninguna de estas clases de "contenidos culturales" se infiere de una lista descriptiva de los rasgos o diferencias culturales; ni a partir de principios básicos se puede predecir cuáles rasgos serán subrayados y considerados importantes para la organización. En otras palabras, las categorías étnicas ofrecen un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales. Pero aunque pueden resultar de gran importancia para la conducta, no es necesario que así sea; pueden penetrar toda la vida social o pueden ser pertinentes sólo en ciertos sectores limitados de la actividad. Evidentemente, existe un terreno propicio para descripciones etnográficas y comparativas de las diferentes formas de organización étnica.

El hincapié en la adscripción como el aspecto crítico de los grupos étnicos también resuelve las dos dificultades conceptuales que antes discutimos.

1) Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican.

2) Solamente los factores socialmente importantes pueden ser considerados diagnósticos para los miembros, no así las diferencias "objetivas" y manifiestas generadas por otros factores. Por distintos que puedan parecer tales miembros en su conducta manifiesta, si afirman que son A, en contraste con otra categoría análoga B, esperan ser tratados como tales, y que su propia conducta sea interpretada y juzgada como A's y no como B's; en otras palabras, están confirmando su adhesión a la cultura común de los A. Luego, los efectos de esto, comparados con otros factores que influyen en la conducta, pueden ser objeto de investigación.

Los límites de los grupos étnicos

Desde este punto de vista, el foco de la investigación es el *límite* étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien puedan contar con su concomitante territorial. El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una expresión y una ratificación continuas.

Más aún, los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio. Por lo mismo, se parte del supuesto de que ambos están fundamentalmente "jugando al mismo juego"; esto significa que existe entre ellos una posibilidad de diversificación y expansión de su relación social capaz de cubrir, en caso dado, todos los sectores y dominios de su actividad. Por otro lado, la dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones

para llegar a un entendimiento recíproco, diferencias de criterio para emitir juicios de valor y de conducta y una restricción de la interacción posible a sectores que presuponen común acuerdo e interés.

Lo anterior nos permite comprender una forma final del mantenimiento de límites por medio de la cual persisten las unidades culturales y sus límites. Implícitas también en la conservación de los límites étnicos se encuentran situaciones de contacto social entre individuos de diferentes culturas: los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, de diferencias culturales persistentes. No obstante, cuando interactúan personas pertenecientes a culturas diferentes, es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos y valores; en otras palabras, una similitud o comunidad de cultura (*cf*, Barth, 1956, para mi discusión de este punto). Por tal motivo, la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales. El aspecto organizacional que yo sostendré, debe ser general para todas las relaciones interétnicas, es un conjunto sistemático de reglas que regula los encuentros sociales interétnicos. En toda vida social organizada, está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación social particular (Goffman, 1959). Si existe un acuerdo entre las personas respecto a estas prescripciones, el convenio respecto a códigos y valores no necesita extenderse más allá de lo que es aplicable a las situaciones sociales específicas en que se interactúa. Las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones.

Sistemas sociales poliétnicos

Por supuesto, es esto lo que Furnivall (1944) describió tan claramente en su análisis de una sociedad plural: una sociedad poliétnica integrada en la plaza del mercado, bajo el control de un sistema estatal dominado por uno de los grupos, pero con amplias zonas de diversidad cultural en los sectores domésticos y religiosos de la actividad.

Lo que no ha sido debidamente apreciado por los antropólogos posteriores es la posible variedad de sectores de articulación y separación y la variedad de los sistemas poliétnicos que esto implica. Sabemos de algunos de los sistemas melanesios de canje de objetos insertos en la esfera privilegiada de la economía, y sabemos algo también de la etiqueta y los preceptos que rigen esta situación de intercambio y que la aíslan de las otras actividades. Tenemos información de varios sistemas policéntricos tradicionales del sureste de Asia (discutidos más adelante, Izikowitz (pp. 177 *ss.*) y que están integrados alrededor de la esfera privilegiada del comercio y de estructuras políticas semifeudales. Algunas regiones del sudoeste de Asia muestran formas fundadas en una economía de mercado más monetizada, aun cuando su integración política siga siendo de carácter policéntrico. Merecen también consideración tanto el cooperativismo ritual y productivo como la integración política de los sistemas de casta de la India, donde quizás solamente la vida doméstica y los vínculos de parentesco aún constituyen sectores vedados y origen de diversidad cultural. Nada se gana con agrupar estos variados sistemas con el marbete cada vez más vago de sociedad "plural", cuando una investigación de estas variedades de estructura puede aclarar suficientemente las formas sociales y culturales.

A lo que podemos referirnos como articulación y separación en un macronivel, corresponde un grupo sistemático de restricciones de función en un micronivel. Es común a todos estos sistemas el principio de que la identidad étnica implica una serie de restricciones respecto a los tipos de función que a un individuo le es permitido desempeñar, así como a los socios que puede escoger para realizar diferentes tipos de trans-

acciones.[1] En otras palabras, considerada como *status*, la identidad étnica está sobrepuesta a la mayoría de los demás *status* y define las constelaciones permisibles de *status*, es decir, de personalidades sociales que puede asumir un individuo con tal identidad. En este respecto, la identidad étnica es similar al sexo y al rango, en cuanto constriñe al sujeto en todas sus actividades y no sólo en algunas situaciones sociales definidas.[2] Se puede decir también que es *imperativa*, en cuanto no puede ser pasada por alto o temporalmente suprimida por otras definiciones de la situación. Las imposiciones en la conducta de una persona originadas en esta identidad étnica tienden a ser absolutas, y en las sociedades poliétnicas complejas, totalmente exhaustivas; tanto los componentes morales como las convenciones sociales se vuelven todavía más resistentes al cambio al agrupárseles en grupos estereotipados como características de una identidad específica.

LAS ASOCIACIONES DE IDENTIDADES Y LAS NORMAS DE VALOR

El análisis de las características de la interacción y la organización de las relaciones interétnicas no ha prestado la debida atención a los problemas de la conservación de límites. Posiblemente esto se debe a que los antropólogos han razonado a partir de la idea engañosa de un prototipo de situación interétnica. Se han acostumbrado a pensar en pueblos diferentes, con diferentes historias y culturas, asociándose y adaptándose los unos a los otros, por lo general en un medio colonial. Para visualizar los requisitos básicos para la coexistencia de una diversidad étnica, yo sugeriré que primero nos preguntemos qué se requiere para que *surjan* distinciones étnicas en una zona

[1] La categórica negación ideológica de la preeminencia de la identidad étnica (y del rango) que caracteriza a las religiones universales que han surgido en el Medio Oriente es comprensible desde esta perspectiva, ya que, prácticamente, todo movimiento de reforma ética o social de las sociedades poliétnicas en esa región chocaría necesariamente con normas y convenciones de carácter étnico.

[2] La diferencia entre grupos étnicos y estratos sociales, que puede parecer problemática en esta fase de la discusión, será tratada más adelante.

dada. Obviamente, los requisitos organizacionales son, primero, una categorización de los sectores de la población en categorías de *status* exclusivas e imperativas y, segundo, una aceptación del principio de que las normas aplicadas a una categoría pueden ser diferentes de las aplicadas a otra. Aunque esto por sí sólo no explica la aparición de las diferencias culturales, sí nos permite observar cómo persisten. Por tanto, cada categoría puede asociarse con un conjunto separado de normas de valor. Cuanto mayores sean las diferencias entre estas orientaciones de valor, mayores serán las restricciones en la interacción interétnica: deben evitarse los *status* y las situaciones en el sistema social total que envuelven conductas discrepantes con las orientaciones de valor de una persona, ya que tal conducta será negativamente sancionada por su parte. Más aún, como las identidades son impuestas a la vez que aceptadas, las nuevas formas de conducta tenderán a la dicotomía: sería de esperarse que las restricciones sobre la conducta operaran de tal suerte que las personas se mostraran renuentes a actuar en formas nuevas por temor a que tal conducta resultase inapropiada para una persona de su identidad y que al punto clasificaran estas nuevas formas de actividad como asociadas con uno u otro grupo de características étnicas. Así como las dicotomías de trabajo masculino *versus* trabajo femenino proliferan en algunas sociedades, del mismo modo la existencia de categorías étnicas básicas podría ser un factor que fomentara la proliferación de diferencias culturales.

En tales sistemas, las sanciones que producen adhesión a valores específicos de grupo son ejercidas no sólo por aquellos que comparten esa identidad. Otros *status* imperativos nos permiten trazar un paralelo: así como ambos sexos ridiculizan al varón que actúa con femineidad, y como todas las clases censuran al proletario que se da aires de grandeza, del mismo modo pueden actuar los miembros de cualquier grupo étnico en una sociedad poliétnica para mantener las dicotomías y las diferencias. Dondequiera que las identidades sociales estén organizadas y reguladas por tales principios, existirá la tendencia a una canalización y estandarización de la interacción y a la aparición de aquellos límites que mantienen y

generan la diversidad étnica dentro de los sistemas sociales circundantes más amplios.

La interdependencia de los grupos étnicos

El vínculo positivo que conecta varios grupos étnicos en el seno del sistema social circundante depende de la complementariedad de los grupos respecto a algunos de sus rasgos culturales característicos. Esta complementariedad puede originar una interdependencia o una simbiosis, y constituir los campos de articulación a que nos referimos antes; por lo contrario, en aquellos sectores donde no existe complementariedad, no puede existir base alguna para una organización de los aspectos étnicos: no existirá interacción, o existirá interacción sin referencia a la identidad étnica.

En gran parte, los sistemas sociales difieren en el grado en que la identidad étnica, como un *status* imperativo, restringe a la persona en la variedad de *status* y de funciones que puede asumir. Donde los valores distintivos relacionados con la identidad étnica son pertinentes sólo para ciertos tipos de actividad, la organización social basada en éstos estará limitada de modo similar. Por otro lado, los sistemas poliétnicos complejos implican evidentemente la existencia de diferencias de valor muy importantes, y de múltiples restricciones en las combinaciones de *status* y participación social. En estos sistemas, los mecanismos que mantienen los límites deben ser muy efectivos, por las razones siguientes: *1)* la complejidad está basada en la existencia de diferencias culturales complementarias e importantes; *2)* por lo general, estas diferencias deben estar estandarizadas dentro del grupo interétnico; es decir, el conjunto de *status,* o la persona social de cada miembro del grupo debe estar estereotipado en gran medida, de modo que la interacción interétnica pueda basarse en identidades étnicas; *3)* las características culturales de cada grupo étnico deben ser estables, de modo que las diferencias complementarias en que se fundan los sistemas puedan persistir aun en caso de íntimo contacto interétnico. Donde se dan estas condiciones, los grupos étnicos pueden realizar adaptaciones estables

y simbióticas entre ellos: los grupos étnicos en la región se convierten en parte del medio natural; los sectores de articulación suministran campos que pueden ser explotados, mientras que los otros sectores de actividad de los demás grupos son considerados inoperantes desde el punto de vista de los miembros de cualquiera de los grupos.

La perspectiva ecológica

En parte, tales interdependencias pueden ser analizadas desde la perspectiva de la ecología cultural, y los sectores de actividad donde se articulan otras comunidades con otras culturas pueden ser considerados como nichos a los cuales debe adaptarse el grupo. Esta interdependencia ecológica puede adoptar varias y diferentes formas en virtud de las cuales se puede construir una tipología elemental. Donde existen dos o más grupos étnicos en contacto, sus adaptaciones pueden adoptar las siguientes formas:

1) Pueden ocupar nichos claramente distintos en el medio natural y hallarse en una competencia mínima respecto a los recursos naturales. En este caso, su interdependencia será limitada aunque residan en la misma región, y la articulación tenderá a concentrarse principalmente en el comercio practicado, quizás, en un sector ceremonial y ritual.

2) Pueden monopolizar territorios separados, en cuyo caso se hallarán en franca competencia por los recursos y su articulación provocará pugnas políticas a lo largo de sus fronteras, y posiblemente también en otros sectores.

3) Pueden darse bienes y servicios de importancia los unos a los otros, esto es, ocuparán nichos recíprocos y, por tanto, diferentes, pero en íntima interdependencia. Si su articulación no es muy íntima en el sector político, se creará una situación simbiótica clásica, con una variedad de posibles campos de articulación. Si además compiten y se adaptan mediante una monopolización diferencial de los medios de producción, se podrá establecer una íntima articulación económica y política, con posibilidades abiertas para otras formas de interdependencia.

Estas alternativas se refieren a situaciones estables. Pero es muy común encontrar una cuarta forma principal: cuando dos o más grupos entremezclados compiten, al menos parcialmente, dentro de un mismo nicho. Es de esperar que con el tiempo un grupo desplace al otro, o que se desarrolle una adaptación que origine una interdependencia y una complementariedad en aumento.

Indudablemente, si revisamos la literatura antropológica, a primera vista parecerían existir casos típicos para la mayoría de estas situaciones. Pero si examinamos cuidadosamente la mayoría de estos casos empíricos, nos encontraremos con situaciones bastante mezcladas, y sólo simplificaciones del todo burdas podrían reducirlas a tipos simples. En otro lugar (Barth, 1964) he tratado de ilustrar lo anterior en relación a una región de Beluchistán, y confío en que sea universalmente válido que todo grupo étnico, en los diferentes límites de su distribución y en sus diferentes adaptaciones, muestra algunas de estas formas en sus relaciones con otros grupos.

La perspectiva demográfica

Estas variables, no obstante, sólo son una parte en la descripción de la adaptación de un grupo. Al exponer la estructura cualitativa (e idealmente cuantitativa) de los nichos ocupados por un grupo, no se pueden pasar por alto los problemas de número y equilibrio en su adaptación. Siempre que una comunidad dependa de la explotación de un nicho natural deberá existir también un límite máximo respecto a las cifras que puede alcanzar su población, cifras que deberán corresponder a la capacidad de ese nicho; toda adaptación estable presupone un control sobre la densidad de población. Si, por otro lado, dos poblaciones son ecológicamente interdependientes, como lo son dos grupos étnicos en una relación simbiótica, esto significa que cualquier variación en las dimensiones de una producirá efectos importantes en la otra. Por lo tanto, al analizar cualquier sistema poliétnico, sea cual fuere el periodo de tiempo que nos hayamos asignado, debemos estar capacitados para explicar los procesos mediante los cuales se

equilibran las poblaciones de los grupos étnicos en interdependencia. Por tal motivo, los equilibrios demográficos implícitos son del todo complejos, ya que la adaptación de un grupo a un nicho en la naturaleza dependerá de su dimensión *absoluta*, mientras que la adaptación de un grupo a un nicho constituido por otro grupo étnico dependerá de su dimensión *relativa*.

Así pues, los problemas demográficos en un análisis de las relaciones interétnicas en una región se centran en las formas de reclutamiento del grupo étnico y en investigar cómo, en todo caso, sus cifras son sensibles a las presiones en los diferentes nichos que explota cada grupo. Los factores son sumamente críticos para la estabilidad de cualquier sistema poliétnico, y todo parecería indicar que cualquier cambio en su población resultaría destructivo. Esto no se infiere necesariamente, como está demostrado, por ejemplo, en el ensayo de Siverts (pp. 131 *ss.*), pero en la mayoría de las situaciones, los sistemas poliétnicos que observamos entrañan procesos totalmente complejos de movimientos de población y adaptación. Es evidente que existe una serie de factores, aparte de la fertilidad y mortalidad humanas, que afectan el equilibrio de sus cifras de población. Desde la perspectiva de un territorio dado, existen los factores del desplazamiento de los individuos y del grupo: la emigración que alivia la presión, la inmigración, que mantiene en otros sitios a varios grupos corresidentes como puestos de avanzada de los mayores depósitos de población. La emigración y la conquista desempeñan un papel intermitente en la redistribución de las poblaciones y en las transformaciones de sus relaciones. Pero el papel más interesante, y a menudo crítico, lo desempeña otro conjunto de procesos que provocan cambios en la identidad de los individuos y los grupos. Después de todo, el material humano organizado en determinado grupo étnico no es inmutable, y aunque los mecanismos sociales discutidos hasta ahora suelen mantener dicotomías y límites, no imponen una "estasis" al material humano que organizan; los límites pueden subsistir, a pesar de lo que podemos llamar, en sentido figurado, una "ósmosis" de personal a través de ellos.

Esta perspectiva conduce a una aclaración importante de las condiciones prevalecientes para sistemas poliétnicos complejos. Aunque la aparición y persistencia de tales sistemas parece depender de una estabilidad relativamente grande en los rasgos culturales asociados con los grupos étnicos —esto es, un alto grado de rigidez en las fronteras de la interacción—, esto no implica una rigidez similar en los patrones de reclutamiento o adscripción de los grupos étnicos; por lo contrario, las interrelaciones étnicas observadas suponen con frecuencia una variedad de procesos que efectúan cambios en la identidad del grupo o del individuo y modifican los otros procesos demográficos que se presentan en la situación. Obviamente, los ejemplos de fronteras étnicas estables y persistentes que son atravesadas por un tránsito personal son mucho más comunes que lo que la literatura etnográfica nos llevaría a creer. En estos ensayos se dan ejemplos de los diferentes procesos de tal cruce de fronteras y se demuestra que las condiciones que los originan son varias. Podemos examinar brevemente algunas de ellas.

Los factores del cambio de identidad

Los Yao descritos por Kandre (1967b) son una de las muchas comunidades montañesas que viven en el margen meridional del territorio chino. Por razones de producción, los Yao están organizados en extensas familias alineadas en clanes y en aldeas. La jefatura familiar es muy notoria, aunque la comunidad y la región se encuentran, de modo autóctono, acéfalas y vinculadas en forma diversa a dominios políticos poliétnicos. La identidad y las distinciones están expresadas en complejos ritos, que incluyen, destacadamente, el culto a los antepasados. Sin embargo, este grupo cuenta con la notable tasa de incorporación del 10 % de no Yao que en cada generación se convierten en Yao (Kandre, 1967 a: 594). El cambio de "pertenencia" se realiza individualmente, sobre todo en los niños, cuando se trata de la compra de una persona por un jefe familiar Yao, e implica la adopción del *status* de parentesco y una completa asimilación ritual. Ocasionalmente, el cambio de afiliación también ocurre en los adultos mediante un matrimonio matrilocal; los varones chinos son los partidos más indicados en tales arreglos.

Obviamente, las condiciones para esta forma de asimilación son de dos índoles: primero, la presencia de mecanismos culturales que complementen la incorporación, incluyendo las ideas de veneración a los antepasados, la compensación mediante pago, etc.; y en segundo lugar, el incentivo de las ventajas evidentes para la familia asimilante y para su jefe. Estas ventajas están relacionadas con el papel que desempeñan las familias como unidades productivas y a las técnicas agrarias que requieren para su funcionamiento de una cantidad mínima óptima de 6-8 personas, así como al patrón de competencia intracomunitario existente entre los jefes familiares en los renglones de riqueza e influencia.

Los desplazamientos a través de las fronteras del norte y el sur de la región pathana (*cf.* pp. 160 *ss.*) ilustran otras formas y condiciones totalmente opuestas. Los pathanes del sur se convierten en baluches y no viceversa; esta transformación puede efectuarse en individuos, pero con mayor facilidad en familias completas y en grupos pequeños de familias; presupone una pérdida de posición en el rígido sistema segmentario, genealógico y territorial de los pathanes y una incorporación al sistema centralizado y jerárquico de los baluches mediante un contrato de clientela. La aceptación por parte del grupo adoptante está condicionada al oportunismo de los líderes políticos baluches. Por otro lado, los pathanes del norte, después de haber sufrido una pérdida análoga de posición en su sistema nativo, han podido establecerse, y con frecuencia, conquistar nuevos territorios en Kohistán. El resultado, con el tiempo, ha sido una reclasificación de estas comunidades inmigrantes en medio del cúmulo de tribus y grupos locales kohistanos.

Probablemente el caso más sorprendente sea el de Darfur, presentado por Haaland (pp. 75 *ss.*) y que nos describe el cambio de identidad de los miembros de los fur en el Sudán, que siendo agricultores de azada, se incorporan a los árabes pastores de ganado. Este proceso está condicionado a una cir-

cunstancia económica específica: la ausencia de oportunidades para la inversión de capital en la economía de las aldeas de los fur, en contraste con las posibilidades existentes entre los nómadas. La acumulación de capital, y las oportunidades para su administración e incremento, aportan el incentivo para que las familias fur abandonen sus campos y poblados, se adapten al modo de vida de sus vecinos baggaras, y se afilien incidentalmente a alguna de las unidades políticas baggaras (dispersas, aunque centralizadas nominalmente) si el cambio ha sido satisfactorio económicamente.

Estos procesos, que provocan un tránsito de personal a través de las fronteras étnicas, afectarán necesariamente el equilibrio demográfico de los diferentes grupos étnicos. Hasta dónde contribuyen a la estabilidad de este equilibrio es un problema enteramente distinto. Para que así suceda, deberán ser sensibles a los cambios de presión de los nichos ecológicos en un patrón retroactivo. Regularmente, éste no parece ser el caso. La asimilación de los no Yao parece aumentar los índices de crecimiento de los Yao a expensas de otros grupos y puede ser considerada, aunque menor, un factor acelerante del proceso progresivo de sinización por medio del cual la diversidad étnica y cultural se ha venido reduciendo constantemente en extensas zonas. La tasa de asimilación de los pathanes por las tribus baluches es sensible indudablemente a las presiones de población en las zonas pathanes, pero simultáneamente produce un desequilibrio que obliga a las tribus baluches a desplazarse hacia el norte, no obstante las grandes presiones de población existentes en esas regiones. La asimilación por los kohistanos alivia las presiones de población en la zona pathana y mantiene, al mismo tiempo, una frontera geográficamente estable. El nomadismo de los fur reabastece la población de los baggaras, que en otros lugares tienden a volverse sedentarios. No obstante, la proporción *no* es correlativa a la presión en las tierras fur —puesto que el nomadismo está condicionado por la acumulación de capital—, con toda probabilidad sus índices disminuirán en tanto aumenten las presiones de población de los fur. El caso de los fur también demuestra la inestabilidad inherente a algunos de estos procesos y cómo ciertos cambios limitados pueden provocar resultados importantes: con la innovación agrícola de los huertos en los últimos diez años, se están creando nuevas oportunidades de inversión que reducirán seguramente en gran medida el proceso de nomadización y tal vez, al menos por un tiempo, sean capaces de invertirlo.

Así pues, aunque los procesos que inducen al cambio de identidad son importantes para la comprensión de la mayoría de los casos de interdependencia étnica, no tienen que conducir por fuerza a una estabilidad de población. No obstante, en general puede afirmarse que siempre que las relaciones étnicas permanecen estables durante largos períodos y, en particular, cuando la interdependencia es íntima, con toda seguridad habremos de encontrar un relativo equilibrio demográfico. El análisis de los diferentes factores implícitos en este equilibrio es una parte importante del análisis de las interrelaciones étnicas de la región.

La persistencia de los límites culturales

En el anterior estudio de la conservación de los límites étnicos y del intercambio de personal, existe un problema muy importante que he dejado sin tratar. Hemos visto algunos ejemplos de cómo ciertos individuos y grupos pequeños, debido a circunstancias económicas y políticas específicas de su situación anterior, una vez dentro del grupo asimilante, llegan a cambiar su localidad, su patrón de subsistencia, su forma y filiación políticas o su pertenencia a una familia. No obstante, esto no explica del todo por qué estos cambios conducen a cambios categoriales en la identidad étnica sin que tal intercambio de personal logre afectar los grupos étnicos en dicotomía (a excepción de sus cifras). En el caso de adopción e incorporación de individuos a familias preestablecidas, en su mayoría inmaduros o, en todo caso, aislados, como sucede entre los Yao, esa total asimilación cultural es comprensible: en este caso, la persona llega a asimilarse a un patrón Yao de relaciones y aspiraciones. En los otros ejemplos, no queda del todo claro por qué se realiza este total cambio de identidad.

No se puede alegar que se deriva de una regla universalmente imputable de integración cultural tal, que la práctica de la política de un grupo, o la adopción de su patrón de adaptación ecológica respecto a subsistencia y economía implicasen también la adopción de otras de sus formas o partes. En realidad, el caso de los pathanes (Ferdinand, 1967) contradice este argumento de modo directo, en cuanto los límites del grupo étnico pathán rebasan las unidades ecológicas y políticas. Utilizando la autoidentificación como factor crítico de la identidad étnica, sería perfectamente posible para un grupo pequeño de pathanes aceptar los compromisos políticos implícitos en su afiliación a una tribu baluche, o adoptar las prácticas agrícolas y domésticas de los kohistanos y continuar, no obstante, llamándose a sí mismos pathanes. En la misma medida, lo lógico sería que el nomadismo entre los fur produjese la aparición de un sector nómada fur, similar en subsistencia a los baggaras pero diferente en otros rasgos culturales y con marbete étnico.

Evidentemente, es esto lo que ha sucedido en muchas situaciones históricas. En aquellos casos donde esto *no* sucede, observamos los efectos organizativos y canalizadores de las distinciones étnicas. Para explorar los factores responsables de esta diferencia examinemos primeramente las explicaciones específicas de los cambios de identidad que se han expuesto en los ejemplos discutidos antes.

En el caso de los límites pathanes, la influencia y la seguridad que se pueden obtener en las sociedades segmentadas y anárquicas de esta región se derivan de la actuación de un hombre, mejor dicho, del respeto que merece por sus actos juzgados según normas aceptadas de valoración. Entre los pathanes, los foros principales para mostrar las virtudes son el consejo tribal y los sitios indicados para las demostraciones de hospitalidad. Pero un aldeano de Kohistán tiene un nivel de vida tan bajo que la hospitalidad que puede ofrecer no puede competir ni con la de los siervos conquistados de los pathanes vecinos, mientras que a un cliente de un líder baluche ni siquiera se le concede el uso de la palabra en un consejo tribal. En semejantes situaciones, aferrarse a la identidad pathana,

declararse competidor según normas de valores pathanes, equivale a condenarse de antemano al fracaso total en la estimación del comportamiento propio. Por lo contrario, si se adopta una identidad kohistana o baluche, es posible, por la misma actuación, calificar muy alto en la escala que para el caso sea indicada. Así pues, los incentivos para el cambio de identidad son inherentes al cambio de circunstancias.

Lógicamente, diferentes circunstancias favorecen diferentes comportamientos. Como la identidad étnica está asociada con un conjunto de normas de valor, específicamente culturales, se concluye que existen circunstancias donde esta identidad puede expresarse con éxito moderado, y límites cuyo traspaso está vedado. Yo afirmaría que las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básicas no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada.[8] Los componentes de un grado relativo de éxito son: primero, la actuación de los otros y, segundo, las alternativas abiertas al propio sujeto. Y no estoy invocando la adaptación ecológica. La factibilidad ecológica y la adecuación en relación al medio natural importan sólo en la medida en que señalan un límite en términos de simple sobrevivencia física, límite rara vez alcanzado por los grupos étnicos. Lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué identidades alternativas y conjuntos de normas están disponibles para el individuo.

Identidad étnica y bienes tangibles

Los factores conservadores de límites entre los fur no se aclaran al punto mediante este argumento. Haaland (pp. 75 *ss.*) examina la valoración de la vida de los nómadas según las normas de los fur y encuentra que el equilibrio entre venta-

[8] Me refiero en especial al hecho de no haber podido conservar la identidad en comunidades donde la mayoría de los miembros logra conservarla satisfactoriamente y no a los problemas más generales de la vitalidad cultural o de la anomia.

jas y desventajas no es concluyente. Para asegurarnos de lo comparable de este caso necesitamos observar de modo más general todos los demás factores que afectan la conducta en cuestión. Los materiales se derivan de contextos etnográficos notoriamente diferentes y, por lo mismo, ciertos factores revelan variaciones simultáneas.

La relación del individuo con los medios de producción destaca como el contraste más significativo entre las dos regiones. En el Medio Oriente, los medios de producción son considerados tradicionalmente como propiedad privada o colectiva, definitiva o transferible. Un individuo puede obtenerlos mediante una transacción restringida y específica, como la compra o el arrendamiento; aun en caso de conquista, los derechos obtenidos son derechos plenamente delimitados y estandarizados. En Darfur, por lo contrario, como en gran parte del cordón del Sudán, las convenciones que prevalecen son diferentes. La tierra de cultivo es asignada, según necesidad, a los miembros de la comunidad local. La distinción entre terrateniente y cultivador, tan importante en la estructura social de la mayoría de las comunidades del Medio Oriente, no puede existir, ya que la propiedad no implica bienes y derechos separados, absolutos y transferibles. Por lo mismo, el acceso a los medios de producción en una aldea de los fur está condicionado simplemente por la inclusión en la comunidad de la aldea, esto es, por la identidad étnica fur. Similarmente, los derechos de pastoreo no están asignados ni monopolizados. ni siquiera entre las tribus baggaras. Aunque los grupos y las tribus suelen utilizar los mismos sitios y rutas cada año, y en algunas ocasiones pretendan, de manera *ad hoc*, mantener alejados a los demás de cierta zona que desean utilizar, normalmente se entremezclan y no tienen prerrogativas definidas y absolutas. De este modo, el acceso a las tierras de pastoreo es un aspecto automático que se deriva de la práctica del pastoreo y está implícito en el hecho de ser un baggara.

Así pues, los mecanismos rudimentarios para mantener los límites en Darfur son completamente simples: una persona tiene acceso a los medios críticos de producción por el hecho de practicar cierta ocupación de subsistencia; esto abarca todo

un estilo de vida y todas estas características están subordinadas a los marbetes étnicos fur y baggara. En el Medio Oriente, por el contrario, los individuos pueden obtener control de los medios de producción mediante una transacción que no incluye sus otras actividades; por tal motivo, la identidad étnica no necesariamente se ve afectada y es posible una diversificación.

En el Medio Oriente, el nómada, el campesino y el habitante de la ciudad pueden pertenecer al mismo grupo étnico; ahí donde subsisten, los límites étnicos dependen de mecanismos más sutiles y específicos, relacionados, principalmente, con la imposibilidad de ciertas combinaciones de *status* y de conducta.

Los grupos étnicos y la estratificación

Donde un grupo étnico ejerce el control de los medios de producción utilizados por otro grupo se crea una relación de desigualdad y estratificación. De acuerdo con esto, los fur y los baggaras no integran un sistema estratificado, ya que utilizan diferentes nichos y tienen acceso a éstos independientemente de los otros; por el contrario, en algunas partes de la zona pathana existe una estratificación basada en el control de la tierra: los pathanes son dueños de la tierra que otros grupos cultivan como siervos. En términos más generales, se puede decir que los sistemas poliétnicos estratificados existen donde los grupos están caracterizados por un control diferencial de los bienes valorados igualmente por todos los grupos en el sistema. Por tal razón, las culturas de los grupos étnicos componentes de estos sistemas están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía.

Contrariamente, un sistema de estratificación no presupone la existencia de grupos étnicos. Leach (1967) afirma con mucha razón que las clases sociales se distinguen por diferentes subculturas que son, en realidad, características todavía más básicas que su ordenación jerárquica. No obstante, en muchos sistemas estratificados nos encontramos con estratos que no

están vinculados en modo alguno: la estratificación está basada simplemente en una noción de escalas y en el reconocimiento de un nivel egocéntrico de "gente que es igual a nosotros", *versus* aquella gente más selecta o más vulgar, respectivamente. En estos sistemas, las diferencias culturales, de la índole que sean, se ordenan entre sí y jamás llega a surgir una organización social de los grupos étnicos. En segundo término, la mayoría de los sistemas estratificados permiten, o mejor dicho, implican una movilización basada en la valoración según aquellas escalas que definen la jerarquía. Por lo mismo, un fracaso moderado en el sector "B" de la jerarquía convierte a una persona en un "C", etc. Los grupos étnicos no están abiertos a esta clase de penetración: la adscripción a una identidad étnica está basada en otras normas más restrictivas. Esto se ve más claramente en el análisis de los galla realizado por Knutsson en el contexto de la sociedad etíope (pp. 111 *ss.*), un sistema social donde grupos étnicos completos están estratificados respecto a sus posiciones de privilegio o inferioridad dentro del estado. Sin embargo, el hecho de obtener una gubernatura no convierte a un galla en un amhara, ni su expulsión de la comunidad como proscrito entraña pérdida de su identidad galla.

Desde esta perspectiva, el sistema de castas de la India parece ser un caso especial de sistema poliétnico estratificado. Las fronteras entre las castas están definidas según normas étnicas: por tal razón, los fracasos individuales en la actuación conducen a una expulsión de la casta y no a un descenso a una casta inferior. El proceso mediante el cual el sistema jerárquico incorpora nuevos grupos étnicos está ejemplificado en la *sanscritización de las tribus*: la aceptación de las escalas críticas de valores que definen su posición en la jerarquía de pureza y contaminación rituales es el único cambio de valores para que una comunidad se convierta en casta hindú. Un análisis de los diferentes procesos de conservación de límites que intervienen en las diferentes relaciones entre las castas aclararía, creo yo, muchos de los aspectos de este sistema.

La discusión precedente ha sacado a relucir un aspecto general un tanto anómalo de la identidad étnica como un *status*:

la adscripción[4] no está condicionada al control de bienes específicos y se funda en normas de origen y compromiso; por lo contrario, en otros sistemas, el *comportamiento* según el *status* y el desempeño adecuado de los papeles requerido para realizar la identidad, sí requieren de la posesión de ciertos bienes. En contraste, en una oficina burocrática se dan al sujeto aquellos bienes necesarios para el desempeño de su papel; de modo similar, las posiciones de parentesco, asignadas sin referencia a los bienes personales, no están condicionadas a la actuación: se sigue siendo padre aunque se sea incapaz de alimentar al hijo.

En suma, cuando los grupos étnicos están interrelacionados en un sistema estratificado, se requiere la presencia de procesos especiales que ejerzan un control diferencial de los bienes. Podemos esquematizar lo anterior de la siguiente manera: una premisa básica de la organización del grupo étnico es que todo A puede desempeñar los papeles 1, 2 y 3. Si los actores convienen en esto, la premisa se cumple en sí misma, a menos que actuar tales papeles presuponga la posesión de ciertos bienes que son distribuidos según un patrón de discrepancia. Si estos bienes fueran obtenidos o se perdieran en situaciones ajenas al hecho de ser un A, la premisa se vería negada: algunos A están incapacitados para los papeles indicados. La mayoría de los sistemas estratificados se conservan por la solución de dictaminar que, en tales casos, la persona deja de ser un A. En el caso de la identidad étnica, la solución sería reconocer que ningún A puede ni podrá desempeñar en el futuro los papeles 1 y 2. Así pues, la persistencia de los sistemas poliétnicos estratificados supone la presencia de factores que generan y conservan una distribución categóricamente diferente de los bienes: el estado controla, como en algunos modernos sistemas pluralistas y racistas; las marcadas diferencias de valoración canalizan los esfuerzos de los actores en diferentes

[4] Como opuesta a la presunta clasificación dada en los encuentros sociales casuales; aludo al individuo en su contexto social normal, donde los otros cuentan con una información considerable sobre su persona, no a las posibilidades que se presentan ocasionalmente para deformar la propia identidad frente a extraños.

direcciones, como en los sistemas con ocupaciones contaminantes; o las diferencias de cultura generan marcadas diferencias tanto en la organización política y económica como en la capacitación de los individuos.

El problema de la variación

A pesar de estos procesos, el marbete étnico incluye una serie de características simultáneas que, aunque sin duda pueden ser agrupadas estadísticamente, no son interdependientes ni están relacionadas de modo absoluto. Por tal motivo, existirán variaciones entre los miembros: algunos exhibirán muchas características, otros, sólo algunas. En particular, cuando los individuos cambian de identidad se crea una ambigüedad, pues la afiliación étnica es tanto una cuestión de origen o extracción como de identidad actual. En efecto, Haaland fue conducido a un sitio donde pudo observar los "fur que viven en campamentos nómadas", y yo he escuchado a miembros de ciertos sectores tribales de los baluches explicar que ellos son, "en realidad, pathanes". ¿Qué queda entonces de la conservación de límites y de la dicotomía categorial cuando las distinciones reales y positivas se borran y confunden de este modo? En lugar de desesperarnos por el fracaso del esquematismo tipológico, podemos afirmar, legítimamente, que la gente *sí* utiliza marbetes étnicos, y que en muchas partes del mundo existen diferencias tan notorias que ciertas formas de conducta se agrupan de tal manera que todos los actores tienden necesariamente a caer dentro de estas categorías en términos de su conducta objetiva. Lo sorprendente no es que algunos actores no queden incluidos en estas categorías, ni tampoco que existan algunas regiones en el mundo donde no se acostumbra catalogar a las personas de este modo; lo sorprendente es el hecho mismo de que las variaciones tiendan a agruparse. Por lo tanto, debemos dedicarnos, no al perfeccionamiento de una tipología, sino a descubrir los procesos que originan tal agrupamiento.

Una alternativa en el planteamiento de la antropología ha consistido en dicotomizar primariamente el material etnográfico en términos de lo ideal *versus* lo real, o de lo conceptual *versus* lo empírico, y concentrarse luego en la coherencia (la "estructura") del aspecto ideal o conceptual de los datos, utilizando alguna noción vaga de las normas y sus correlativas excepciones para justificar patrones objetivos y estadísticos. Por supuesto, es perfectamente posible distinguir entre el modelo de sistema social de una comunidad y el patrón agregado de su conducta pragmática y, en efecto, es estrictamente necesario no confundirlos. Pero los problemas fértiles de la antropología social están referidos a la forma en que están interrelacionados estos dos aspectos y no se puede pretender que la mejor forma de elucidarlos consista en dicotomizarlos y confrontarlos como sistemas totales. En estos ensayos hemos intentado elaborar el análisis a un nivel inferior de interconexión entre *status* y conducta. Yo afirmo que las categorías de las comunidades han sido creadas para regular la actuación y que son afectadas significativamente por la interacción y no por la contemplación. Por tal razón, al señalar la conexión entre los marbetes étnicos y el mantenimiento de la diversidad cultural, lo que me interesa primordialmente es mostrar la forma en que, en circunstancias variables, ciertas constelaciones de orientaciones de valor y categorización cobran un carácter autosuficiente, otras se ven negadas por la experiencia y, finalmente, otras no pueden consumarse en la interacción. A pesar de una variación objetiva considerable, debida a los efectos retroactivos de las experiencias de las comunidades sobre las categorías que utilizan, se pueden mantener las dicotomías étnicas sencillas, y reforzarse las diferencias estereotipadas de conducta. Y esto se debe a que los actores se esfuerzan por conservar definiciones convencionales de la situación en los encuentros sociales (mediante percepción, tacto y sanciones selectivas) y también a las dificultades para encontrar otras codificaciones de experiencia más adecuadas. La revisión tiene lugar sólo donde la categorización es totalmente inadecuada, no simplemente porque resulta verdadera o falsa en un sentido objetivo, sino porque no es lo suficientemente satisfactoria para ser actuada dentro del dominio donde los actores la consideran pertinente. Por tal razón, la dicoto-

mía entre los aldeanos fur y los nómadas baggara es mantenida a pesar de la evidente presencia de un campamento nómada de los fur en el vecindario: el hecho de que estos nómadas hablen el dialecto fur y guarden relaciones de parentesco con los aldeanos no altera la situación social dentro de la cual interactúan con ellos: simplemente ayuda a que las transacciones normales, como la compra de leche, la elección de sitios para acampar o la obtención de abono, que normalmente se realizarían con otros baggaras, cobren mayor fluidez. Pero la dicotomía entre los terratenientes pathanes y los trabajadores que no son pathanes no puede sostenerse en aquellos sitios donde los que no son pathanes obtienen tierra y desconciertan a los pathanes al negarse a responder con el respeto al que les obligaría su posición imputada de siervos.

MINORÍAS, PARIAS Y CARACTERÍSTICAS ORGANIZATIVAS DE LA PERIFERIA

En algunos sistemas sociales, los grupos étnicos residen en la misma región sin que haya aspectos importantes de la estructura basados en las interrelaciones étnicas. Estos sistemas por lo general son considerados como sociedades con minorías y el análisis de la situación de estas minorías implica una variante especial de las relaciones interétnicas. Creo que en la mayoría de los casos estas situaciones se han creado como resultado de acontecimientos históricos externos; las diferencias culturales no han surgido del contexto local de organización; más bien, un contraste cultural preestablecido ha sido colocado en conjunción con un sistema social también preestablecido y ha cobrado importancia para la existencia en ese lugar, en toda una variedad de modos. Una forma extrema de la posición de las minorías, que ilustra algunos, aunque no todos los aspectos de las minorías, es la de los grupos de parias. Existen grupos activamente rechazados por la comunidad anfitriona a causa de ciertas conductas o características que son condenadas de modo positivo, aunque a menudo puedan ser consideradas útiles de algún modo específico y práctico. Los grupos europeos de parias de los siglos recientes (verdugos, traficantes de pieles y de caballos, recolectores de estiércol, gitanos, etcétera), ejemplifican la mayoría de los aspectos: como transgresores de tabúes básicos han sido rechazados por la sociedad mayoritaria. Su identidad impuso una definición de las situaciones sociales que ofrecía un campo muy reducido para la interacción con otras personas de la población mayoritaria y simultáneamente, en cuanto *status* imperativo, representaba una desventaja ineludible que les impedía adoptar las posiciones normales dictadas por otras definiciones de la situación de interacción. A pesar de estas barreras formidables, estos grupos no parecen haber desarrollado la complejidad interna necesaria para ser considerados como grupos étnicos plenamente definidos y maduros; sólo los gitanos,[5] extraños culturalmente, constituyen un grupo semejante.

Los límites de los grupos parias son conservados de un modo muy estricto por la población que los recibe, por lo cual se ven obligados a hacer uso de diacríticos fácilmente reconocibles para anunciar su identidad (aunque esta identidad con frecuencia es motivo de una existencia bastante insegura, este exceso de comunicación puede ser útil ocasionalmente a los intereses competitivos del individuo paria). En aquellos lugares donde los parias intentan introducirse en la sociedad mayor, la cultura de la comunidad receptora generalmente es demasiado conocida; por lo mismo, el problema se reduce a escapar de los estigmas de inferioridad mediante una deserción de la comunidad paria y la usurpación de otro origen.

Muchas situaciones de las minorías guardan vestigios de este rechazo activo por la comunidad receptora. Pero el aspecto general de las situaciones de las minorías reside en la organización de las actividades y de la interacción: dentro del sistema social en conjunto, todos los sectores de la actividad están organizados por *status* abiertos a los miembros del grupo mayoritario; por el contrario, el sistema de *status* de la minoría

[5] La condenación de la conducta que determina la posición de parias de los gitanos es compleja, pero se funda sobre todo en sus orígenes, en la vida vagabunda que contrastaba con la esclavitud de los siervos de Europa; posteriormente, en su flagrante violación de la ética puritana fundada en la responsabilidad, el trabajo y la moralidad.

tiene aplicación sólo para las relaciones dentro de la minoría, y esto sólo en algunos sectores de la actividad y sin que ofrezca base alguna para la acción en otros sectores apreciados por igual en la cultura de la minoría. De este modo, existe una disparidad entre los valores y las facilidades de organización: las metas más apreciadas están fuera del campo organizado por la cultura y categorías de la minoría. Aunque semejante sistema contiene varios grupos étnicos, la interacción entre los miembros de los diferentes grupos pertenecientes a esta clase no se funda en una complementariedad de las identidades étnicas; se realiza por entero dentro del marco de los *status* e instituciones del grupo mayoritario dominante, donde la identidad como miembro de una minoría no ofrece bases para la acción y puede representar, en diversos grados, una desventaja para asumir los *status* operantes. El ensayo de Eidheim presenta un análisis muy claro de la situación tal como se presenta entre los lapones de la costa.

Pero, de modo diferente, se puede decir que en un sistema poliétnico semejante, las características culturales contrastantes de los grupos componentes están localizadas en los sectores no articulados de la existencia. Para la minoría, estos sectores constituyen la trastienda donde las características consideradas como estigmas, según la cultura dominante de la mayoría, pueden convertirse, secretamente, en objetos de transacción.

La situación actual de la minoría de los lapones ha sido ocasionada por circunstancias externas recientes. Antiguamente, la situación local era el marco importante de la interacción, donde dos grupos étnicos, con conocimientos suficientes de la cultura del otro, mantenían una relación limitada, en parte simbiótica, fundada en sus respectivas identidades. Con la completa integración de la sociedad noruega, que ha incorporado la periferia del norte al sistema nacional más general, la proporción de cambio cultural ha aumentado verticalmente. La población del norte de Noruega ha ido aumentando progresivamente su dependencia del sistema institucional de la sociedad mayoritaria, y la vida social en la Noruega septentrional se ha organizado gradualmente con la finalidad de ejercer actividades y obtener beneficios en el seno del sistema total. Todavía hace poco el sistema no había tomado en consideración la identidad étnica en su estructura, y hace una década no existía prácticamente lugar en ésta donde se pudiese participar *como lapón.* Por otro lado, los lapones, como ciudadanos noruegos, tienen toda la libertad para participar, aunque siempre con la doble desventaja que les impone su localización periférica y un dominio insuficiente de la lengua y cultura noruegas. En otras partes, como en las regiones del interior de Finmarken, la situación ha provocado la aparición de los innovadores lapones que promueven un programa político basado en el ideal de un pluralismo étnico (*cf.,* Eidheim, 1967), aunque no han conseguido adhesión en la zona de la costa lapona que aquí describe Eidheim. Para estos lapones, indudablemente, la aplicabilidad de los *status* y convenciones lapones ha decrecido en todos los sectores (*cf.* Eidheim, 1966), mientras que el relativo fracaso de la actuación en el sistema en general no ha hecho sino originar frustraciones y crisis de identidad.

Contacto y cambio culturales

Es éste un proceso muy extendido a medida que aumenta la dependencia de los productos y las instituciones de las sociedades industrializadas en todas las partes del mundo. Lo que importa es reconocer que una gran reducción de las diferencias culturales entre los grupos étnicos no está correlacionada en forma sencilla con la reducción de la organizacional de las identidades étnicas o con el derrumbe de los procesos conservadores de límites. Esto se confirma en muchos casos del material presentado.

Un modo mejor de analizar la interconexión consiste en examinar los agentes del cambio: ¿cuáles son las posibles estrategias que ofrecen mayores ventajas y cuáles son las consecuencias de organización que traerían consigo las diferentes elecciones por su parte? Los agentes, en este caso, son las personas catalogadas, de modo etnocéntrico, como las nuevas *élites:* las personas pertenecientes a grupos menos industrializados y que tienen un contacto y una dependencia mayores

respecto de los bienes y organizaciones de las sociedades industrializadas. En su afán de participación en sistemas sociales más amplios que les permitan obtener nuevas formas de valor, tienen a su elección las siguientes estrategias básicas: *1)* pueden tratar de introducirse e incorporarse a la sociedad industrial y al grupo cultural preestablecidos; *2)* pueden aceptar su *status* de "minoría", conformarse a éste e intentar reducir sus desventajas como minoría por una concentración de todas sus diferencias culturales en sectores de no articulación mientras, por otra parte, participan en los otros sectores de actividad del sistema mayor del grupo industrializado; *3)* pueden optar por acentuar su identidad étnica y utilizarla para desarrollar nuevas posiciones y patrones que organicen actividades en aquellos sectores que, o no estaban presentes anteriormente en su sociedad, o no estaban lo suficientemente desarrollados para sus nuevos propósitos. Si los innovadores culturales tienen éxito por la primera estrategia, su grupo étnico se verá privado de su fuente de diversificación interna y habrá de subsistir, probablemente, como un grupo étnico mal articulado, conservador culturalmente y con un rango muy inferior en el sistema social mayor que lo contiene. Una aceptación general de la segunda estrategia impediría el surgimiento de una organización poliétnica notoriamente dicotomizada y —en vista de la diversidad de la sociedad industrial y de la consecuente variación y multiplicidad de los campos de articulación— conduciría, probablemente, a una asimilación final de la minoría. La tercera estrategia genera muchos de los movimientos interesantes que hoy pueden observarse y que van desde el nativismo, hasta la creación de nuevos estados.

Me es imposible exponer todas las variables capaces de determinar cuál de las estrategias básicas será adoptada, qué forma concreta puede tomar, qué grado de éxito y qué implicaciones acumulativas se pueden presentar. Estos factores van desde el número de los grupos étnicos en los sistemas, hasta los aspectos del régimen ecológico y los detalles de las culturas constitutivas y están ejemplificados en la mayoría de los análisis concretos de los ensayos siguientes. Sin embargo, puede resultar interesante mencionar algunas de las formas en que la identidad étnica se vuelve aplicable en la organización de los nuevos sectores en la situación actual.

Primero: los innovadores pueden optar por subrayar algún nivel de identificación de entre la variedad ofrecida por la tradicional organización social. La tribu, la casta, la lengua del grupo, la región o el estado; todos tienen aspectos que los pueden convertir en una adecuada identidad étnica básica para la referencia del grupo; el resultado dependerá de la rapidez o facilidad para inducir a los otros a adoptar estas identidades y de los hechos fácticos definitivos. Por tal razón, aunque el tribalismo cuenta con la mayor adhesión en muchas zonas africanas, los grupos resultantes parecen todavía incapacitados para enfrentarse al aparato sancionante de una organización estatal relativamente rudimentaria.

Segundo: el modo de organización del grupo étnico varía, como varía la articulación interétnica buscada. El hecho de que las formas contemporáneas sean eminentemente políticas no las hace menos étnicas en carácter. Estos movimientos políticos constituyen nuevas formas de dar aplicabilidad a las diferencias culturales de la organización (Kleivan, 1967), y asimismo, nuevas formas de articular los grupos étnicos en dicotomía. La proliferación de ciertos grupos de presión basados étnicamente, de partidos políticos y de ideales visionarios de un Estado independiente, así como la multitud de asociaciones sub-políticas progresistas (Sommerfelt, 1967), confirman la importancia de estas nuevas formas. En otras regiones, ciertos movimientos religiosos y ciertas sectas introducidas por los misioneros están siendo utilizados para dicotomizar y articular los grupos de manera distinta. Lo sorprendente es que estos nuevos programas rara vez se preocupan del sector económico de la actividad, factor tan importante en la situación de contacto cultural, salvo de las formas de socialismo de Estado adoptadas por algunas de las nuevas naciones. En contraste, los complejos sistemas poliétnicos tradicionales se han venido basando hasta el momento eminentemente en una articulación de este sector, como es el caso de la diferenciación ocupacional y de la articulación en la esfera del comercio en algunas regiones de Asia y de Mesoamérica, o de un modo

más elaborado, mediante la producción agrícola en el sur de Asia. En la actualidad, los grupos étnicos en conflicto con frecuencia fundan sus diferencias con relación al nivel educativo e intentan controlar o monopolizar las instalaciones educativas con tal finalidad (Sommerfelt, 1967), no tanto con objeto de crear una diferenciación ocupacional, sino debido a la relación obvia entre competencia burocrática y oportunidades de avance político. Se puede suponer que una articulación basada en una compleja diferenciación de la capacitación y sancionada por una dependencia de los medios de subsistencia lograría una fuerza y estabilidad mayores que la basada en una afiliación política revocable sancionada por el ejercicio de la fuerza y el *fiat* políticos, y que estas nuevas formas de los sistemas poliétnicos son, con toda seguridad, inherentemente más turbulentas e inestables que las formas antiguas.

Cuando los grupos políticos expresan su oposición por normas étnicas, también se ve afectada la dirección del cambio cultural. Una confrontación política puede realizarse sólo si previamente se ha hecho a los grupos similares, y por tanto, comparables, y esto producirá efectos en cada nuevo sector de la actividad que cobra pertinencia política. Por tal motivo, los partidos en oposición suelen volverse similares en su estructura, diferenciados sólo por unos cuantos diacríticos obvios. Cuando los grupos étnicos están organizados en una confrontación política semejante, el proceso de oposición deberá conducir, por lo tanto, a una reducción de sus diferencias culturales.

Por tal razón, gran parte de la actividad de los innovadores políticos está dirigida a la codificación de modos de expresión: la selección de señales de identidad, la asignación de valor para estos diacríticos culturales y la supresión o negación de vigencia a otras diferencias. El problema de seleccionar nuevas formas culturales que sean compatibles con la identidad étnica aborigen a menudo se ha discutido de modo apasionado, aunque generalmente se resuelve en favor de un sincretismo, por las razones antes mencionadas. Pero también se puede prestar mucha atención al resurgimiento de ciertos rasgos culturales tradicionales considerados como selectos, así como al establecimiento de tradiciones históricas que justifiquen y glorifiquen tanto las características como la identidad.

La interconexión entre los diacríticos seleccionados dan relieve, los límites así definidos y los valores diferenciales que se adoptan, constituyen un fascinante campo de estudio.[6] Evidentemente, cierto número de factores son aplicables. Los modos de expresión no son invariablemente apropiados para los diferentes tipos de unidades. Tampoco son uniformemente adecuados para los fines del innovador que los utiliza como medios para promover adhesión y como soportes en la estrategia de confrontación con otros grupos. Sus implicaciones de estratificación, dentro y entre los grupos, son importantes: implican diferencias en el origen y la distribución de influencia dentro del grupo, así como diferentes exigencias de reconocimiento por parte de los otros grupos relacionadas con la supresión o glorificación de las diferentes formas de estigma social. Obviamente, la conexión entre la base ideológica de un movimiento y los medios elegidos no es sencilla; no obstante, ambos factores tendrán efecto en la conservación subsecuente de límites y en el curso de todo cambio ulterior.

Variaciones en la situación de las relaciones étnicas

Estas variantes modernas para una organización poliétnica surgen en un mundo de administración burocrática, de desarrollo de las comunicaciones y de urbanización progresiva. En efecto, en diferentes circunstancias radicales, los factores críticos en la distinción o mantenimiento de los límites étnicos serán diferentes. Si nos basamos en datos limitados y contemporáneos, tendremos dificultad para hacer generalizaciones sobre los procesos étnicos, ya que ciertas variables fundamentales no aparecen en los casos a nuestra disposición. No cabe duda de que los antropólogos sociales están acostumbrados a considerar la situación desde la perspectiva muy especial de la paz colonial y la administración externa, que ha sido el es-

[6] De los que conozco, el ensayo de Mitchell sobre la danza Kalea (Mitchell, 1956) es el primer estudio y hasta la fecha el más profundo del tema.

cenario de la mayoría de las monografías que gozan de reputación, como si ésta fuese representativa de las condiciones prevalecientes en todo tiempo y lugar. Esto pudo haber prejuiciado la interpretación, tanto de los sistemas precoloniales como de los contemporáneos, y asimismo, de las formas contemporáneas en formación. Así pues, el intento de estos ensayos por cubrir regionalmente varios y diversos casos no sólo es una precaución adecuada contra tales prejuicios, y los problemas deben ser enfrentados directamente.

Los regímenes coloniales son totalmente extremosos por cuanto la administración y sus reglas están divorciadas de la vida social fundada localmente. En un régimen semejante, los individuos conservan ciertos derechos a una protección uniforme que abarca grandes núcleos de población y extensas regiones. Esto permite una proximidad física y oportunidades de contacto entre personas de distintos grupos étnicos no obstante la ausencia de un entendimiento común entre ellos, y por esta razón, se elimina indudablemente una de las presiones que operan normalmente en las relaciones interétnicas. En estas situaciones, la interacción puede incrementarse y proliferar; en realidad, sólo aquellas formas de interacción que son inhibidas por otros factores se verán ausentes y se mantendrán como sectores de no articulación. En estas situaciones, los límites étnicos representan una organización positiva de las relaciones sociales, y las diferencias culturales tenderán a reducirse con el tiempo hasta alcanzar el mínimo requerido.

No obstante, en la mayoría de los regímenes políticos, donde hay una seguridad menor y la gente vive bajo una mayor amenaza de arbitrariedad y violencia fuera de su comunidad primaria, esta misma inseguridad actúa como represión de los contactos interétnicos. En tales casos, muchas formas de interacción entre los miembros de diferentes grupos étnicos no podrán desarrollarse, aun cuando se haya logrado una potencial complementariedad de intereses. Ciertas formas de interacción se verían bloqueadas por falta de confianza o por falta de oportunidades para consumar transacciones. Más aún, en estas comunidades existen sanciones internas que tienden a aumentar una conformidad manifiesta en su interior y a acentuar las diferencias culturales entre las comunidades. Si un individuo depende para su seguridad del apoyo voluntario y espontáneo de su propia comunidad, la autoidentificación como miembro de esta comunidad deberá expresarse y confirmarse explícitamente; cualquier conducta que se desviara de la norma sería interpretada como un debilitamiento de su identidad, y por tanto, de las bases de su seguridad. En estas situaciones, las fortuitas diferencias históricas de cultura entre las diferentes comunidades tenderán a perpetuarse sin que exista una positiva base organizacional; por tal motivo, muchas de las diferencias culturales que podemos observar pueden tener, en realidad, una importancia muy limitada en la organización étnica.

De este modo, los procesos por los cuales se conservan las unidades étnicas se ven evidentemente afectados, aunque no alterados fundamentalmente, por la variable de seguridad regional. Esto puede confirmarse también por una inspección de los casos analizados en estos ensayos y que presentan una variedad que incluye desde situaciones coloniales hasta policéntricas, pasando por situaciones relativamente anárquicas. Conviene señalar, sin embargo, que este escenario variable puede cambiar rápidamente con el tiempo, y en la proyección de procesos de larga duración esto constituye una seria dificultad. Por ejemplo, en el caso de los fur, debido a que observamos una situación de paz mantenida externamente y una actividad política local casi nula, en este contexto nos podemos crear una imagen, no sólo de los procesos interétnicos, sino hasta de sus proporciones y porcentajes. Pero sabemos que en las últimas generaciones la situación ha variado considerablemente, desde una confrontación entre los fur y los baggara bajo el dominio de una sultanía fur expansionista, hasta una casi total anarquía en los tiempos de los turcos y los mahdi; de este modo, resulta muy difícil estimar los efectos de estas variaciones en los procesos de nomadización y asimilación y llegar a una proyección de largo alcance de las cifras y tendencias en cuestión.

Los grupos étnicos y la evolución cultural

La perspectiva y los análisis aquí presentados tienen gran importancia para el tema de la evolución cultural. Indudablemente, la historia humana es una historia de las formas que surgen en las culturas y en las sociedades. Para la antropología el problema ha sido cómo describir esta historia de la mejor manera posible y qué clases o tipos de análisis son los adecuados para descubrir los principios generales que intervienen en el curso de estas transformaciones. El análisis evolutivo, en el sentido riguroso que tiene en el campo de la biología, ha fundado su método en la construcción de líneas filéticas. Este método presupone la existencia de unidades, cuyos límites, y los procesos que los mantienen, son posibles de descubrir, y que permiten, al mismo tiempo, especificar el sitio de continuidad. Concretamente, las líneas filéticas son significativas pues estos límites específicos impiden el intercambio de material genético; de este modo, se puede insistir en que el *aislado* reproductor es la unidad, y que ha conservado una identidad inalterada por los cambios en las características morfológicas de la especie.

He sostenido que en las unidades étnicas sus límites también se conservan y que, en consecuencia, es posible especificar la naturaleza y continuidad de estas unidades. Estos ensayos intentan demostrar que las fronteras étnicas son conservadas en cada caso por un conjunto de rasgos culturales. Por tanto, la persistencia de la unidad dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites.

Sin embargo, gran parte del contenido cultural que en un momento dado es asociado con una comunidad humana *no* está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico. Por esta razón, cuando se traza la historia de un grupo étnico en el curso del tiempo, *no* se está trazando, simultáneamente y en el mismo sentido, la historia de una "cultura"; los elementos

de la cultura actual de ese grupo étnico no han surgido del conjunto particular de elementos constitutivos de la cultura del grupo en el pasado, ya que el grupo tiene una existencia continua organizada dentro de ciertos límites (normas para establecer pertenencia) que, a pesar de las modificaciones, la señalan como una unidad continua.

Si no es posible especificar los límites de las culturas, tampoco es posible construir líneas filéticas en el riguroso sentido evolutivo. Pero como hemos demostrado en el análisis hasta aquí desarrollado, ciertamente es posible aplicar este método a los grupos étnicos y, en cierto sentido, también a aquellos aspectos de la cultura que tienen ese mismo fundamento de organización.

CUANDO LA IDENTIDAD ÉTNICA ES UN ESTIGMA SOCIAL

HARALD EIDHEIM

MUCHOS antropólogos, en particular de la escuela antropológica cultural, se han ocupado del problema de delimitar a los grupos étnicos como unidades culturales contrastantes y de definir las fronteras étnicas. Generalmente, las pruebas empíricas sobre las cuales han construido sus planteamientos han sido la distribución de los rasgos culturales y de otros rasgos "objetivos". El análisis de estos datos nos puede ofrecer una imagen estadística y distributiva (si es posible convenir en una definición de *rasgo*) y puede indicarnos la forma en que se correlaciona la concentración de rasgos con grupos determinados. No obstante, si los grupos étnicos no coinciden con sistemas económicos contrastantes o con grupos políticos sólidos y estables, existirá siempre el problema de "zonas de transición", es decir, sectores donde estas normas no nos muestran límites étnicos claramente definidos. Sin embargo, en muchas de estas regiones la gente al parecer no tiene ninguna dificultad para asignar identidad étnica, es decir, aun cuando podemos encontrar un alto grado de "homogeneidad" (mejor dicho, una distribución insignificante de rasgos objetivos), aún existen indicios de una diversidad étnica expresada en una teoría aborigen que se muestra en la rutina de la conducta interpersonal (*cf.* S. F. Nadel, 1947; P. L. Garvin, 1958, M. Moerman, 1965).

Lo anterior plantea el problema general de cómo se conserva y articula socialmente la diversidad étnica.

Para analizar la organización social de los límites étnicos necesitamos de un marco relacional de referencia dentro del cual podamos seleccionar aquellos fenómenos objetivos, llamados con cierta vaguedad "rasgos", por conceptos lógicamente coherentes en un lenguaje relacional. El axioma básico para tales análisis es que los grupos étnicos son categorías sociales que suministran un fundamento para la adscripción de *status*

y, en consecuencia, que las relaciones interétnicas están organizadas con referencia a estos *status.* Mi material expone una situación donde el *status étnico* (o la identidad) es, en cierto sentido, ilegítimo, y por lo mismo no es expresado en la conducta interétnica institucional. A pesar de esto, esta misma ilegitimidad tiene repercusiones definidas en el proceso de toma de posiciones en la interacción elemental, y por tal razón, da forma a las relaciones interétnicas.

Mi caso se refiere a una zona de Noruega étnicamente mezclada: la comunidad lapona de la costa que habita los fiordos y las ensenadas del Finmarken occidental, al norte de Noruega.[1] Aunque en todo el Finmarken occidental hay una notoria ausencia de "rasgos culturales contrastantes" entre lapones y noruegos, estos marbetes étnicos son de uso diario y se aplican lo mismo a comunidades que a familias o individuos. El uso continuo, aunque no público, de estos marbetes indica que la identidad étnica es un tema de importancia en las relaciones entre personas con identidades contrastantes o similares. El lenguaje de los símbolos, plagado de alusiones a la escisión étnica, es rico y sutilmente ambiguo. Sólo he podido comprender y analizar las formas más obvias de estos símbolos y su significado diferencial. No obstante, es demasiado evidente que muy pocos de estos símbolos pueden ser clasificados como rasgos contrastantes con referencia a la procedencia étnica, siendo quizás la dicotomía de la lengua materna (lapón-noruego) el único contraste obvio. Por lo tanto, el lenguaje de los símbolos deberá entenderse dentro del contexto social local; nos enfrentamos a la difícil tarea de comprender el modo local de valoración e interpretación de la conducta general en términos tales como por ejemplo, autosuficiencia, reserva, cortesía o limpieza.

Con la desventaja de una identidad étnica estigmatizada, los miembros de la comunidad lapona de la costa en cuestión tratan de calificar como plenos participantes de la sociedad norue-

[1] El autor realizó una investigación de campo en este lugar durante cinco meses en 1960 y ha publicado anteriormente un artículo sobre las relaciones sociales entre los lapones de la costa y los lapones nómadas del distrito (Eidheim, 1966).

ga. Con el fin de serlo se ven obligados a desarrollar tácticas para prevenir o tolerar las sanciones de la población noruega local. Más adelante espero demostrar que las formas de conducta que con estas restricciones se muestran en el escenario de la vida cotidiana están organizadas en distintas esferas de interacción que articulan y mantienen una dicotomía de identidad. Las esferas de interacción, lo mismo que las identidades, surgen de la interacción cotidiana, ya que el control de la impresión que se puede dar de la identidad se convierte en una constante preocupación para los actores.

Voy a referirme ahora, concretamente, a la situación étnica en Finmarken, la provincia situada en la parte más septentrional de Noruega.

En los municipios (*kommuner*, en noruego) de la región interior, sede de la cultura lapona en Noruega, la población que habla el lapón constituye una mayoría de un 80-90 %. La parte noruega de la población se dedica al comercio y a prestar varios servicios sociales y administrativos. Algunos de estos noruegos son bilingües, como lo es la población lapona en general. De una población superior a los 8 mil, el 15 % son lapones, pastores de renos. En el invierno habitan casas permanentes mientras sus rebaños ocupan los sitios de pastoreo en los alrededores, pero muchos de ellos abandonan la región durante el verano para permanecer con sus rebaños en las islas y promontorios a lo largo de la costa ártica. La población de renos en la región es un poco superior a las 100 mil cabezas (Aarseth, 1967). La mayoría de la población lapona está dedicada al cuidado de sus granjas lecheras, y como ocupaciones subsidiarias, practica la pesca tierra adentro y la recolección de frambuesas. Pocos se ocupan, además, de prestar servicios sociales, administrativos o de transporte.

Cuando se va del interior hacia los municipios de la zona de la costa y los fiordos, las proporciones étnicas se invierten. En algunos municipios, la proporción de los que hablan lapón es casi insignificante, mientras que en otros puede alcanzar un 20-25 % (la única excepción es un municipio de los fiordos en el oriente de Finmarken que cuenta con una constelación de 50-50). Tanto los noruegos como los lapones combinan el

trabajo de granja con la pesca, sin que existan diferencias en la adaptación ecológica por lineamientos étnicos. En lo espacial, sin embargo, existe una tendencia al agrupamiento étnico. Los pueblos y las aldeas de pescadores de la costa están dominados enteramente por noruegos (*cf.* Vorren, ed. 1963, *Kirke, og undervisnings-departament,* 1959). En la región de los fiordos, y especialmente en la parte occidental que nos concierne, los signos visibles del lapón, prevalecientes, por ejemplo, en la región interior, o están ausentes en la población indígena (como lo están el pastoreo de renos, la vida nómada, el vestido lapón y el uso público de la lengua lapona), o son criterios poco seguros para la clasificación de personas (como lo es el tipo físico).[2] La gente se gana la vida en la pesca y en el cuidado de pequeñas granjas, como en los demás poblados periféricos a lo largo de toda la costa norte de Noruega. El vestido, los hábitos de alimentación y domésticos, las formas principales de las instituciones sociales, lo mismo que las ideas y los valores están distribuidos de modo tan uniforme que aparentemente existen sólo diferencias triviales entre una localidad y otra. En suma, un forastero, durante una visita corta y casual a la región, seguramente no notaría ningún signo de diversidad étnica, y mucho menos de una frontera étnica.

Tales fueron mis primeras impresiones como investigador de campo. Yo sabía, por supuesto, que estaba en las márgenes de la región lapona, pero mis ojos y mis oídos me aseguraban que estaba en el interior de una comunidad noruega de los fiordos. Sólo cuando aprendí a observar y aprender de las diarias experiencias de mi propia socialización dentro de la comunidad pude captar el aspecto relacional de la dicotomía étnica local. Por lo tanto, me tomaré la libertad de relatar algunas de las fases iniciales e importantes, creo yo, de este proceso, pasando por alto los aspectos obviamente traumáticos provocados por mis propios errores.

[2] No obstante, en algunas localidades, como la comunidad de los fiordos donde residí la mayor parte del tiempo de mi investigación, existe cierta concentración de lo que comúnmente se entiende por "tipo físico lapón".

Al principio fui considerado simplemente como un viajero noruego, un tanto raro quizá, ya que la visita de un completo extraño que llegue al lugar sin ningún propósito definido y convencional constituye un acontecimiento excepcional. De cualquier manera, para la comunidad yo era el tipo apropiado de persona ante quien ostentar su calidad de noruegos. Se esforzaban por subrayar esta calidad comunicándome su competencia en la pesca y agricultura modernas y comentando los sucesos públicos locales, todo lo cual consideraban meritorio con referencia a esta calidad. Muchas personas hacían especial hincapié en el hecho de que habían viajado bastante y pretendían tener un excelente conocimiento de otras partes de Noruega, sin olvidarse de mencionar que la gente de este fiordo estaba situada tan lejos de Oslo como de Alemania, Alaska o Australia. Por añadidura, insistían demasiado en el alto nivel de sus viviendas y en la calidad de sus establos, comparados con los que pudieron observar más al sur durante su periodo de evacuación en 1944-45. (Todos los edificios de esta región fueron incendiados por los alemanes en 1944 y hubo que evacuar la población; después de la guerra fueron reconstruidas las localidades y restablecidas las comunidades mediante un programa de ayuda gubernamental.) Por su parte, las amas de casa constantemente me mostraban con gran orgullo lo bien amueblado de sus cocinas. Manifestaban además lo que a mí me pareció una obsesión por la limpieza y solían entretenerme durante horas explicándome los cuidados y los buenos hábitos que practicaban en sus diarias labores hogareñas. (Según la teoría noruega, la suciedad es uno de los vicios de los lapones.)

Todo lo anterior me fue comunicado en el dialecto local noruego que todos hablaban medianamente bien y del que muy pocos o ninguno tenían un dominio perfecto, ya que la estructura del dialecto lapón, en cierta medida, tiende a invadir su dicción y produce un noruego con un ligero acento. Y esto sucede aún en aquellos hogares de la comunidad que han renunciado al lenguaje lapón (Véase más adelante).

He mencionado algunos de los temas que la gente local se esforzaba por comentar en nuestras conversaciones. Como simples temas, son los convencionales en una conversación normal noruega, y a primera vista, pueden carecer de importancia sociológica. Fue el uso recurrente de estos temas, aunado al hecho de que ciertos temas que denotaban diferencias étnicas en lo población eran obviamente evitados lo que con el tiempo me indujo a considerarlos como una parte vital en un proceso de presentación de identidad (*cf.* Goffman, 1959). Esto se hizo más evidente todavía cuando procedí con la fase siguiente de mi socialización.

Gradualmente fui acentuando mi interés por la población lapona y con mucha cautela me identifiqué de un modo más concreto al mencionar mis estudios y al citar lo que está registrado en la literatura sobre la región: con esto, al parecer, agregué profundidad y concreción a la imagen que ellos se habían formado de mí como un noruego bastante insólito. Sobra decirlo, mi interés y mis preguntas molestaron a muchas personas de la comunidad. Algunos jóvenes me evitaron durante semanas cuando los rumores acerca de mis intereses comenzaron a circular en los chismes de cocina: sin duda me tomaron por una especie de detective impertinente. Pero otros, significativamente de edad madura, me otorgaron su confianza. Podían percibir que mi interés por los lapones en modo alguno era negativo, y por otro lado, yo parecía ser una fuente útil de información respecto a la sociedad total. (Por supuesto, otros antropólogos han experimentado situaciones similares en su campo.) Poco a poco se me fue considerando como un extranjero aceptable que no estaba comprometido en controversias de etnicidad, y la gente comenzó a comportarse con mayor familiaridad en sus relaciones conmigo. Dejaron de guardar celosamente el "secreto" de que habitualmente hablaban el lapón en su vida diaria, y cuando descubrieron que también podía acompañarlos en una conversación sencilla en su dialecto, hubimos establecido tales relaciones que ya podía abordar los problemas de etnicidad en forma más directa y abierta que antes. Los temas de discusión, tan comunes en mi socialización inicial, gradualmente fueron relegados a un segundo término. Sin embargo, con excepción de hogares aislados y de grupos reducidos de tres a cuatro personas, no me fue posible

discutir estos asuntos con grupos mayores. En los encuentros públicos, tales como reuniones concurridas por 10 o más personas, grupos pequeños de clientes en la tienda del comerciante, o con la multitud reunida en el muelle en espera del vapor local, tuve poco éxito.

En suma, esta primera fase de sondeo en mi investigación de campo, que me hizo recorrer las localidades vecinas, incluyendo el centro administrativo del municipio, finalmente me condujo a algunos hechos sociales básicos que estaban en contradicción con la fachada que la gente me había mostrado mientras fui considerado un noruego común.

Estos hechos eran los siguientes:

1. Las personas de la región poseen un amplio conocimiento personal de los otros y pueden catalogarse a sí mismos con toda precisión como lapones o como noruegos (o como *finn versus dázât*, que son los marbetes en noruego y lapón, respectivamente).

Esto es válido sólo dentro de los distritos locales: defino *el distrito*, con referencia a la interacción y a la comunicación, como la zona dentro de la cual tiene la gente un conocimiento personal mutuo de su lugar de residencia, patrimonio, actividades e inclinaciones personales. Por tal motivo, tenemos que visualizar el distrito desde una perspectiva central fija, que en este caso es *la comunidad de los fiordos* donde concentré mi investigación de campo. Obviamente, el distrito así delimitado no tiene fronteras definidas: representa una concentración de un campo de información personal: pero para el presente propósito, podemos decir que dentro de un radio difuso de 30 a 40 kilómetros abarca pequeñas comunidades dispersas que van desde una o dos casas hasta cien o más que la gente, en cada caso, considera habitadas por lapones o noruegos en varias proporciones. La comunidad de los fiordos en la cual trabajé era una de las más saturadas de lapones, con sólo seis personas clasificadas como noruegos entre cerca de 150, siendo el centro administrativo del municipio el más noruego, con cerca de 20 personas clasificadas como lapones, entre 300.

2. En esta comunidad de los fiordos, el lapón era el lenguaje doméstico en aproximadamente 40 de los 50 hogares. En cada

uno de los diez que hablaban corrientemente el noruego, por lo menos una persona conocía el lapón y lo hablaba en otros marcos sociales. Fuera de los hogares, el lapón era un medio de comunicación en todo el distrito, pero la conducta en relación al lenguaje es de tal índole que el dialecto lapón está considerado como un lenguaje en clave o secreto y se habla regularmente sólo en situaciones donde participan identidades laponas confirmadas.

Una vez comprendidos estos hechos, que con toda evidencia revelaban que el problema de la identidad lapona era un tema de interés general, y habiendo comprendido que la dimensión del espacio social debía ser un prometedor marco de observaciones, pude dedicarme a una recopilación más selectiva de datos.

Como esperaba, a estas alturas mis mejores amigos entre los lapones comenzaron a hacerme partícipe de sus personales dilemas de identidad. A menudo, esta participación tomaba la forma de una confesión: ellos eran, a pesar de todo, cierta clase de lapones. Sus padres y sus abuelos habían habitado chozas de césped, algunos de ellos hasta 1930. Por ese tiempo, algunas personas aún vestían trajes lapones, y el calzado lapón fue de uso común hasta la segunda Guerra Mundial. Les preocupaba no hablar perfectamente el noruego, y el menosprecio y ludibrio a los que frecuentemente estaban expuestos por este y otros motivos en interacciones con los noruegos arrogantes y seguros de sí mismos. Más aún, tenían la sospecha de que su bajo nivel de vida y la falta de empresas industriales en el fiordo podrían derivarse del hecho de pertenecer a una raza inferior.[8] "Los lapones debemos ser estúpidos", decían. Al menos, creían que ésa era la opinión del noruego común. En todos sus detalles, la miserable estimación en que

[8] Guardaban además otros "secretos" que entonces me revelaron: tenían preferencia por ciertos platillos considerados como lapones; algunos ancianos preferían comer con los dedos y tres o cuatro de ellos usaban todavía mocasines de piel lapones (aunque sólo dentro de sus hogares). La gran mayoría en la comunidad había colocado monedas y otros amuletos en los cimientos de sus nuevas casas y realizaban ciertos hechizos y conjuros al sacrificar un animal, al echar por primera vez sus redes después del año nuevo, etcétera.

se tenían no era sino un reflejo del estigma lapón tal como es definido por los noruegos.

Este dilema aparecía más avanzado en personas entre los 16-17 y los 50 años, es decir, las edades donde las aspiraciones son mayores; un psiquiatra probablemente diría que este sector de la población sufría de una neurosis de identidad.

En mi artículo sobre las relaciones de hospitalidad (Eidheim, 1966), he descrito el comportamiento de la gente de este fiordo ante los lapones nómadas. Alardeando de su preferencia por las relaciones reguladas por contrato, de sus casas nuevas y cómodas, de su limpieza y su dominio del noruego, los habitantes del fiordo no hacen sino actuar, con mucha ostentación, una identidad "noruega". No obstante, como es fácil comprender, sus relaciones con personas a las que clasifican como *dázât* (noruego) muestran un aspecto de la situación completamente distinto.

Se puede decir, en términos muy generales, que la base para estos dilemas radica en que para obtener los bienes materiales y sociales que aprecian, y para compartir las oportunidades existentes en la sociedad, esta gente se ve obligada a suprimir o a encubrir las características sociales que los noruegos toman como signos del lapón.

Esto debe entenderse en el contexto de ciertos aspectos de la ecología y sociedad locales.[4] Los recursos locales, la zona de tierra cultivable y los sitios de pesca locales ofrecen pocas o ningunas oportunidades para incrementar o diversificar la producción. La administración del capital es nula y no rebasa el nivel familiar (la única excepción es el comerciante privado local) sin que se hayan podido establecer otras formas de asociación o corporación que hubiesen promovido la diferenciación social en la sociedad regional.[5] Son contadas las familias que pueden o desean vivir confinadas exclusivamente al vecindario y a las relaciones de parentesco, o que se resignen a vivir limitadas a la pesca local y al producto de sus pequeñas granjas (por lo general, una o dos vacas y cuatro o seis ovejas). Por tal razón, una gran variedad de beneficios y comodidades sólo pueden conseguirse si se tiene una profesión, o en todo caso, mediante el trabajo asalariado temporal fuera de la comunidad del fiordo, en situaciones donde, fatalmente, los noruegos son sus compañeros sociales y tienen o asumen las posiciones de autoridad, ya sea oficial o extraoficialmente.

[4] Véase también Eidheim (1966).

[5] Desde principios de siglo se han hecho algunos intentos esporádicos por establecer y hacer funcionar sucursales locales de varias compañías nacionales, promovidos principalmente por maestros u otros *dázât*. Sin embargo, todos estos proyectos han sido de corta duración. Esto contrasta con el material presentado por Robert Paine y que se refiere a otro fiordo lapón de la costa (cf., Paine, 1965).

Aparte de sus relaciones de *huéspedes* con los miembros de una unidad nómada (Eidheim, 1966), estos habitantes del fiordo no guardan relaciones con los lapones de las regiones del interior. Nunca visitan el lugar, son indiferentes a los debates de la situación minoritaria de los lapones difundidos por los medios de comunicación y están fuera de la influencia del movimiento lapón que lucha por la promoción y consolidación de un *esprit de corps* étnico. Su orientación y sus aspiraciones sociales están confinadas al paisaje social donde los actores son personas de identidad noruega o quienes se encuentran en la misma situación de oportunidades que ellos mismos.

La descripción precedente indica que en ese lugar la interacción está organizada en tres esferas distintas, a saber: 1) una esfera pública, 2) una esfera cerrada lapona y 3) una esfera cerrada noruega. Cada una de éstas está sociada con idiomas, temas y valoraciones característicos y se distingue con mayor claridad por la composición del personal activo. Estas esferas, en sus formas generales, surgen como resultado organizacional de la herencia étnica en este particular contexto doble. No obstante, situacionalmente, la inserción de la conducta en una u otra de las esferas está condicionada a circunstancias definidas o a las situaciones de oportunidad que se presentan.

Veamos primeramente la esfera pública de la interacción. Dentro de la comunidad del fiordo, los encuentros más comunes de esta esfera son situaciones en que participan uno o más noruegos locales. Sólo en raras ocasiones se trata de grandes celebraciones como bodas, funerales o bautizos; por lo común, son encuentros que se presentan en la rutina de la vida cotidiana de la comunidad. Toda la actividad organizada formal-

mente en la escuela pública local también queda incluida en esta esfera. Por lo mismo, no es nada extraño que un numeroso sector de los encuentros cotidianos fuera de la escuela en que participan niños o adolescentes conserve un matiz público: se habla el dialecto noruego y los temas y las valoraciones son los de la esfera pública.[6]

La gente de la comunidad del fiordo piensa que es "necesario" y por consiguiente, "correcto", hablar en noruego a sus hijos. "No se hallarán en la misma desventaja que nosotros", dicen. La interacción entre el pequeño grupo de clientes en la tienda del comerciante, pertenece también a la esfera pública. Aun cuando no esté presente un noruego (el comerciante es un lapón local), la gente considera apropiado definir la situación como pública. El comerciante mismo es al parecer quien lleva la iniciativa y contesta con brusquedad en noruego si alguien se atreve a hacer una pregunta en lapón.

Como ya se ha sugerido, el código verbal en esta esfera de la interacción es el noruego local. Los temas en que se concentra la conversación son el trabajo doméstico y los problemas tradicionales de la vida diaria en la comunidad del fiordo; las valoraciones son aquellas compatibles con la cultura de la costa septentrional de Noruega.

De modo similar, si alguien de la comunidad se ausenta temporalmente del fiordo, definirá sus interacciones con los noruegos como sucesos de la esfera pública. La gente local, tanto los noruegos como los lapones, definen su conducta en los idiomas de esta esfera, y como ya lo he descrito previamente, a mí mismo trataron de someterme a estas convenciones en tanto fui considerado un extraño.

Por supuesto, la esfera pública puede definirse asimismo con referencia a la conducta y a las propiedades sociales que quedan excluidas de ésta. Tal conducta consiste, antes que nada y primordialmente, en hablar el lapón, y en segundo lugar, en la mención de temas, leyendas y otros posibles indicadores de la dicotomía étnica, lo mismo que en ciertos actos considerados como carta de presentación de una identidad lapona. Para un noruego, identificarse explícitamente como noruego y hacer alusión a la dicotomía étnica es más común, y en cierto sentido, más legítimo, comparado con la conducta análoga de un lapón, pues ello está implícito en el proceso de toma de posición en las situaciones públicas y es congruente con una tendencia norueguizante (*cf.*, nota 6). Voy a remitirme a algunos ejemplos con fines de ilustración.

[6] El programa escolar está dirigido exclusivamente a trasmitir aquellos valores que son los usuales en una sociedad noruega idealizada, y durante generaciones ha perseguido la finalidad implícita (en ocasiones también explícita) de norueguizar las comunidades laponas (Dahl, 1957). Los maestros noruegos y los contados noruegos que se han casado con miembros de la comunidad han adoptado siempre el papel de agentes en el proceso de norueguización, es decir, se han encargado de definir las normas de conducta en la esfera pública.

Per, un lapón de la comunidad del fiordo, es miembro del consejo de educación del municipio que efectúa sus reuniones en el centro administrativo del mismo. Pero en estas juntas nunca interviene en favor de una escuela pública en su comunidad orientada hacia los valores y cultura lapones; igualmente, al conversar con sus compañeros de viaje a bordo del vapor local, nunca se le oye protestar porque el Estado haya olvidado a los lapones de la costa en su programa de desarrollo destinado a los distritos marginados.

¿Por qué, entonces, es Per identificado como lapón? Para contestar esta pregunta debemos examinar primeramente el síndrome de signos que los noruegos esperan descubrir en una identidad lapona. Este síndrome o imagen es casi la misma índole que el término *estigma* utilizado por Goffman (*cf.*, Goffman, 1963). Existe un gran número de estos signos y están distribuidos desigualmente en los individuos. En el caso de Per, podemos enumerar algunos de los más notables: *1)* Proviene de cierta comunidad a la cual se refieren los noruegos con un término que es una ligera deformación de su nombre propio y que le da un sesgo veladamente peyorativo. Se puede decir que por este apodo las personas son asociadas con un criterio espacial de laponismo . *2)* Tiene lo que es considerado como una fisonomía lapona. *3)* Habla el noruego con un ligero acento. *4)* Rara vez desempeña un papel activo en los debates de las reuniones de la junta educativa. *5)* Falta a las reuniones con mayor frecuencia que cualquier miembro nor-

mal y jamás nombra un delegado para que vaya en su lugar. *6)* "Es terco". Esto lo demuestra en el centro administrativo donde visita con toda regularidad un hogar considerado como lapón.[7]

Para Per y para una o dos personas más de la región, las reuniones de la junta escolar equivalen a una confrontación con personas de identidad noruega. Por lo contrario, un pescador común noruego y el inspector escolar, aunque diferentes en muchos aspectos, son, en un sentido más vital, la misma clase de persona. Per piensa que los noruegos conocen las sutilezas de la conducta apropiada y de la acción efectiva mucho mejor que él mismo, y en efecto, objetivamente, ellos tienen un dominio más completo del idioma. Ellos *tienen* la identidad correcta y Per es sólo una especie de satélite.

Lo que se ha dicho hasta ahora de la esfera pública de la interacción nos permite resumir algunas de sus características. Entre éstas, la más notable es el hecho de que la interacción en esta esfera se desarrolla dentro de los *status* e instituciones de la población noruega dominante. Sin embargo, es un axioma predominante que la población local está integrada por dos categorías étnicas, lapones y noruegos. Como la expresión de una identidad lapona no se da como una alternativa, se concluye que en esta esfera no existe una interacción institucionalizada donde un *status* "lapón" pueda ocupar una posición reconocida, es decir, lapones y noruegos no son *status* complementarios. Luego, lo que perpetúa el axioma de esta escisión de identidad es el hecho de que las personas pueden identificarse entre sí como pertenecientes a categorías distintas a partir del desempeño de toda actividad en la esfera pública. Esto vine a reforzar el síndrome de signos asociados con las categorías étnicas, así como la noción de que las identidades divididas se reflejan en el marco social. Sobre este fondo podemos comprender que ser lapón es una restricción fundamental que obliga a ejercer un control sobre la impresión que se puede ofrecer, a tal grado que todos los lapones de la costa evitan en lo posible proceder de modos que revelen su identidad en el lenguaje local de los símbolos y las señales.

[7] Son muy pocos los lapones adultos en el distrito que no manifiestan signos de uno o más de los estigmas enumerados como 1, 2, 3 y 6; regularmente exhiben todos éstos. Además, los noruegos locales enriquecen este síndrome al referirse, por ejemplo, a conductas concretas relacionadas con el desempeño de la función social que en su opinión confirman que los lapones son reservados, supersticiosos, estúpidos, etcétera.

Semejantes encuentros públicos entre los lapones de la costa y los noruegos son parte de la rutina diaria de la zona, en todos los sitios donde la gente convive e interactúa. Se podría decir que se establece un pseudo-acuerdo fundado en las identidades respectivas sólo cuando el contenido pragmático mutuamente reconocido de las relaciones en la esfera pública no se ve gravemente violado. (Por supuesto, el grado de gravedad está sujeto a una definición situacional.) El flujo de interacción en la esfera pública, en apariencia no problemático, o el hecho mismo de que este flujo no se interrumpa, indican que las cualidades manifiestas de los encuentros públicos reflejan un común acuerdo, y para un observador extraño los dos bandos étnicos parecen comunicarse adecuadamente.[8] No obstante, cada grupo se recluye en ámbitos étnicamente cerrados para interpretar y discutir el contenido idiomático de los encuentros públicos con referencia a la identidad. Los círculos cerrados lapones, los cuales observé con mayor dedicación, constituyen una esfera de interacción que sólo puede ser comprendida en relación con la esfera pública. Es en la articulación de estas dos esferas, esto es, en el establecimiento rutinario de ámbitos públicos *versus* ámbitos étnicamente herméticos, donde se revela con mayor claridad el significado organizacional de la identidad.

Creo que se podría tomar como una simplificación perdonable el prescindir de un examen exhaustivo de los círculos cerrados noruegos, es decir, darlos más o menos por supuestos, y concentrarse en los ámbitos lapones. Como antes indiqué, al referirme a mi experiencia de socialización como investigador de campo, logré ser admitido en esta esfera de la interac-

[8] De hecho, si añadimos una perspectiva cronológica, fácilmente podremos ver cómo la esfera pública progresivamente ha cobrado nuevas dimensiones en las últimas generaciones. Por supuesto, es éste un indicio del proceso direccional de larga duración que llamamos asimilación.

ción, si no como completo participante, al menos como observador inofensivo.

La esfera cerrada lapona coincide con relaciones de vecindad y parentesco entre los lapones, pero también incluye relaciones con personas del distrito, que aunque no guardan relaciones de vecindad o de parentesco, son considerados lapones. El dialecto lapón es el código de la interacción. La incapacidad para hablar el lapón en tal interacción es sancionada negativamente, excepto en el caso de los jóvenes, que tienen muy poco o ningún dominio del dialecto. En vista de la participación de los lapones en la esfera pública y de su preferencia para hablar un lenguaje estigmatizado entre vecinos, parientes o amigos, es obvio que la rutina diaria de los encuentros requiere de una percepción social muy ágil y del dominio de técnicas comunes y eficaces para definir y modificar las situaciones.

Un suceso demasiado común en la vida diaria de la comunidad era la entrada de uno de los noruegos locales en un círculo cerrado pre-establecido. La gente inmediatamente pasaba del lapón al noruego y los temas de la conversación se modificaban. Los noruegos no sólo consideran al lapón como un lenguaje inferior en un sentido general; lo juzgan además muy impropio y provocativo si es utilizado en su presencia. (Todos los noruegos son monolingües.) Por supuesto, sucede con frecuencia que los noruegos locales logran penetrar el campo auditivo de estos círculos cerrados y estos incidentes por lo regular no hacen sino recordarles la clase de gente con la que conviven. Por su parte, los noruegos también me admitieron en sus ámbitos cerrados con el propósito de que "profundizara" en mi comprensión del síndrome lapón tal como persistía entre ellos y para que lo confrontara con lo que consideraban era el carácter noruego.[9]

[9] Un ejemplo: uno de ellos me decía, refiriéndose a la construcción de su casa: "Me negué a aceptar uno de estos diseños para casas comunes y corrientes. Me ha costado una suma considerable de dinero extra, pero quería demostrarles cómo es una verdadera casa y cómo debe ser amueblada." Era el único en la comunidad que había edificado su casa totalmente sobre un basamento de concreto. La casa estaba construida en un sitio elevado y había pintado la parte baja de un color rosa muy llamativo. "Por supuesto —decía—, la gente de este lugar cuenta ahora con buenas casas (no me creería usted si le contara cómo vivían antes de la guerra) pero recuerde que el gobierno los ha obligado a aceptar estas casas: ¡vuelva en unos cuantos años y se dará cuenta de la forma en que las han conservado!"

Dentro de la comunidad del fiordo, la técnica para cambiar de idioma y tema no presenta ningún inconveniente; la interacción interrumpida en el círculo cerrado puede ser reanudada después. Sin embargo, otras circunstancias requieren de otras soluciones. El vapor que sigue la ruta de los fiordos era un foro de considerable importancia social. A bordo las personas intercambiaban noticias y chismes y se encontraban con conocidos lo mismo que con extraños; lapones y noruegos se entremezclaban. En una situación semejante, lo lógico sería que las personas interactuaran en una de las tres, o en todas las modalidades siguientes: *a)* como pasajeros, definiendo los ámbitos de acuerdo a las convenciones de la esfera pública; *b)* como noruegos, definiendo círculos cerrados de pasajeros o *c)* como lapones, definiendo análogamente círculos cerrados de pasajeros. No obstante, lo que se puede observar empíricamente son transiciones casi imperceptibles de *a)* a *b)* y viceversa (intercambio de miradas elocuentes, silencios significativos, o giros verbales que constituyen una especie de meta-comunicación por encima del lenguaje común). Por otro lado, existía una gran variedad de transiciones inconfundibles de *a)* a *c)* y viceversa, aunque la aglomeración a bordo de un barco pequeño ofrece pocas oportunidades para establecer arreglos espaciales con el fin de evitar indiscreciones. Cuando un lapón ha representado durante un tiempo su papel de pasajero, alternando con noruegos y lapones como sus compañeros de actuación, con mucha facilidad puede representar el personaje de pariente o amigo con objeto de interactuar con otro pasajero, generalmente una persona lapona a la que tal vez no ha visto durante seis meses o más. Ambos desean intercambiar saludos e información en el dialecto lapón y por el momento se separan espacialmente del ámbito público. De esta manera se forman grupos de dos o tres personas que sostienen una conversación en lapón, si bien por unos minutos y en voz baja, ya sea en un

corredor, en el descansillo de una escalera o agrupados ante la borda si el tiempo no es muy malo. Si se acerca una persona de identidad noruega o indefinida, al punto la situación se modifica y es definida hábilmente como pública antes de que el intruso logre penetrar el campo auditivo de la conversación.

La dinámica de la interacción a bordo del vapor costero puede servirnos como ilustración de algunos puntos cruciales. La situación pública ordinaria casi es óptima para que los noruegos realicen toda su gama de intenciones, pues la afirmación de una identidad noruega no es causa de seria preocupación. El lapón, por el contrario, puede hallarse ante un serio dilema. Si no hace caso de los lapones y en este sentido sigue actuando como pasajero en el idioma de la esfera pública, sus relaciones con su pariente, vecino o amigo podrían verse gravemente afectadas; si por otro lado, evita los encuentros de la esfera pública en favor de sus relaciones de parentesco, vecindad o amistad, con toda seguridad será catalogado como un lapón encubierto, aun cuando sea capaz de controlar el espacio auditivo.

De este contraste se pueden sacar algunas conclusiones cruciales negativas que también pueden comprobarse empíricamente: la totalidad de los pasajeros nunca se divide en dos grupos permanentes o semi-permanentes con referencia a la identidad; tampoco se puede observar una actuación simultánea de papeles pertenecientes a la esfera pública y a la esfera lapona.

Si se presenta una situación de cierta duración que reúna a personas con identidad lapona y noruega con determinado propósito, invariablemente tendrá lugar una alternancia o una permutación entre situaciones de tipo noruego público y de tipo exclusivo lapón, siempre y cuando pueda ser controlado el espacio auditivo. Cuando un barco llegaba al fiordo a cargar pescado seco, se creaba una situación de trabajo de la que fui testigo en varias ocasiones. En la operación se ocupaban cinco o seis hombres locales y una tripulación noruega de tres, cuyo principal trabajo consistía en mantener el equilibrio del barco. El escenario espacial era un barco al lado del muelle con una bodega relativamente grande que daba a la costa y

donde se almacenaba el pescado. En el muelle y en directa interacción con la tripulación al extremo del muelle los hombres locales hablaban noruego, dentro de la bodega hablaban lapón; cambiaban de idioma cada vez que trasponían la puerta.

Hemos visto cómo el estigma del lapón está relacionado con el comportamiento en los sitios públicos así como con las indiscreciones accidentales que escapan de sus círculos cerrados étnicamente homogéneos. Existe también una tercera variante, aunque poco común: son situaciones donde una de las partes se siente tan ofendida que, llevada por su ira se olvida de todo convencionalismo y, en consecuencia, se declara una franca disputa interétnica. Inevitablemente y por regla general los noruegos tienen la última palabra en estas riñas y los lapones son los perdedores. Relataré un par de incidentes que ejemplifican lo anterior. Un hombre del fiordo, uno de ocho hermanos, se había graduado como maestro de escuela. Durante algunos años ocupó un puesto en una comunidad del Finmarken oriental, conocida por la gente del Finmarken occidental como una comunidad dominada por lapones; cuando se presentó una plaza vacante en su fiordo natal hizo una solicitud para recibir un nombramiento en ese lugar. Esto fue tomado como un reto por el consejo educativo dominado por noruegos, que al parecer no estaba de acuerdo con la presencia de un maestro lapón en una comunidad lapona. En su opinión, el anterior maestro, noruego, había desarrollado con éxito una labor de norueguización en el fiordo y temían que su sucesor pudiese invertir el proceso. Se dice que un miembro de la junta escolar se expresó públicamente de la siguiente manera: "Déjenlo permanecer con sus lapones en el Finmarken oriental; en realidad encaja perfectamente con las condiciones de ese lugar". Nunca obtuvo el puesto.

La autoridad de los noruegos para definir normas de conducta aun en el caso, por ejemplo, de una institución tan respetable como lo es una junta escolar, o en los lugares públicos, como a bordo del vapor costero, nunca es impugnada públicamente por los lapones. Pero no a todos los noruegos se les concede igual autoridad para definir situaciones o para establecer normas. El caso de un individuo que se incorporó al

fiordo mediante un matrimonio local, ejemplifica esta situación. Tenía por costumbre acentuar su calidad de noruego con demasiada arrogancia y hacía circular rumores que delataban la identidad de los lapones vecinos. Muchas personas del fiordo se sentían provocadas por esta actitud, y en ocasiones, cuando se hallaba solo en medio de una pluralidad de lapones locales, su definición de la situación y de las respectivas posiciones era destruida por alguno de los participantes. De este modo, un día partió con un grupo de lapones locales para construir un pequeño puente sobre un arroyo. Como de costumbre, pretendía ser el único experto del grupo, pero los otros pusieron en duda su pericia y surgió una acalorada discusión entre ellos. Una vez que la ruptura fue manifiesta, los lapones comenzaron a hablar en lapón y continuaron trabajando de acuerdo a su propio plan. El noruego, a estas alturas iracundo y casi fuera de sí, agitaba los brazos y vociferaba insultos y maldiciones contra los otros; pero el frente común al que se enfrentaba era inexpugnable. En unas cuantas horas se cansó, consideró que había tenido suficiente y abandonó el lugar con gran indignación, habiendo confirmado en carne propia la verdad del dicho familiar nord-noruego: "Hay una diferencia (real) entre gente y lapones" (*Det er forskjell pa folk og finn*). Este incidente ejemplifica las raras ocasiones en que es ejercida en público la "solidaridad étnica" lapona.

Aunque raros, estos incidentes tienen efectos definidos y a menudo muy duraderos. Son recordados, resumidos e interpretados en ámbitos cerrados étnicamente homogéneos y fortalecen el celo con que los noruegos intentan detectar cualquier signo de arrogancia lapona; por lo contrario, para los lapones cada suceso representa una advertencia de ser más cautos en su actuación del papel que representan en la esfera pública. Por tal razón, un aspecto general de la conducta de los lapones en la esfera pública consiste en un esfuerzo por evitar provocaciones. Por lo común el lapón es un compañero más bien pasivo que fomenta la posición extravagante de los noruegos, con una actitud servil y dócil. Si prevé una confrontación que puede centrarse en su identidad, está dispuesto a

retirarse, a evitar personas, y en casos extremos, a cambiar de empleo o sitio de trabajo.[10]

El hecho de que la corriente de interacción en la esfera pública sea continua no significa que las relaciones están basadas en un convenio real y mutuo respecto a una identidad compartida. Aunque es muy fácil confundirse y creerlo así, debemos comprender que una cualidad inherente a la esfera pública es que no da lugar a que los lapones muestren conductas fundadas en su identidad lapona que no signifiquen grandes sacrificios sociales. Estas conductas están reservadas para círculos cerrados, donde los peligros y los fracasos sociales a que han sido expuestos los individuos en los encuentros públicos son comentados reiteradamente, en cierta medida, enmendados, y donde, por el hecho de compartir estas adversidades con otros lapones, al menos temporalmente pierden algo de su gravedad. Si por ejemplo, un adulto regresa a casa después de haber trabajado durante dos o tres meses fuera de la comunidad y se deja caer sobre una silla al tiempo que exclama: "Es agradable poder hablar lapón de nuevo sin tener que preocuparme a todas horas por expresarme correctamente en noruego", inevitablemente se iniciará una larga conversación que bien puede durar horas. Lo mismo sucederá si un lapón empieza a despotricar contra su jefe (algo que jamás haría cara a cara) y a quejarse de que le ha encomendado las peores tareas y ha hecho insinuaciones acerca de su identidad lapona al amonestarlo porque su trabajo no había sido realizado con propiedad. A esto responderán los otros con viejas historias similares y la conversación proseguirá por tiempo indefinido.

Hemos visto cómo las personas se identifican de un modo indirecto en la conducta institucional correspondiente a la esfera pública, y asimismo, la forma en que los lapones de vez en cuando exponen su identidad en encuentros no institucionales. Hemos visto también el carácter indirecto de las sancio-

[10] Sin embargo, los noruegos se comportan con un "tacto" considerable en las relaciones públicas. En privado solían indicarme a mí o a otro noruego: "Sí, es lapón, pero es una excelente persona." Un maestro me decía: "Sé que muchos de mis alumnos son lapones; por supuesto, tengo discreción suficiente para no darme por enterado del hecho."

nes; es decir, evidentemente sólo son una anticipación de los futuros dilemas a los que se habrá de enfrentar el individuo al asumir su posición, y no sanciones directas que delimitaran, y por ende, dieran forma a las posiciones convencionales ocupadas por los lapones en las situaciones públicas. Esto contrasta con la confrontación pública y manifiesta de las dos categorías étnicas que observamos en las regiones del interior de Finmarken (*cf.*, la movilización de clientes en el caso del empresario, Eidheim, 1963) y la idealización programática que es el fundamento del movimiento nacionalista lapón (Eidheim, 1968). En esa región, la identidad lapona no es sólo vigente en las relaciones interétnicas en la rutina diaria de la conducta interpersonal, sino que además es afirmada y considerada vigente en los sectores más formalizados de la vida social, lo mismo en los consejos y comités del municipio que en los altos niveles de la administración. Más aún, esta identidad se expresa abiertamente en los medios de comunicación y en asociaciones voluntarias y es ensalzada en el culto creciente de los medios de expresión nacionales lapones tales como el lenguaje, el vestido, las canciones populares y la historia cultural.

Comparada con esta imagen general de la situación en las regiones del interior, en la zona de la costa lapona aquí descrita una identidad lapona tiene un potencial organizacional muy limitado. Sólo es vigente en círculos cerrados establecidos bajo restricciones protectoras de tiempo y espacio limitados. La coactividad de los lapones en las regiones del interior es un asunto público que permite la glorificación y la defensa de los valores lapones; en la zona de la costa, por el contrario, el control de tiempo y espacio que está dirigido a establecer tanto los círculos cerrados como la actividad desarrollada en estos ámbitos, debe entenderse más bien como una técnica para ocultar, y por consiguiente, para perpetuar una desventaja (o estigma) de la que no puede escapar la gente.

He utilizado el término *esfera de interacción* para conceptualizar la "vida pública" y la "vida secreta lapona". Se puede usar alternativamente el término *sistema* y definir este sistema como un campo de relaciones donde circulan valores intercambiables, tomando este intercambio en un sentido amplio y conductista. Luego, los sistemas surgen como consecuencia de la distribución local de los recursos de intercambio en la población.

En este sentido, los recursos de intercambio son parte del panorama social (procedencia, relaciones de parentesco, fisonomía, etc.) y son reconocibles en las acciones de las personas (dominio del lenguaje, adopción de papeles, etc.) Los recursos de intercambio de los lapones pueden ser afectados tanto por ciertas fugas de sus círculos cerrados como por ocasionales disputas interétnicas. La existencia de un sistema lapón significa que existen recursos de intercambio que sólo pueden ser transferidos a ciertas personas, esto es, a personas de la misma identidad étnica, mientras que el sistema público integra un campo de relaciones donde se establece un intercambio que no toma en cuenta la identidad étnica y que para ser posible requiere de cierto tacto por parte de los noruegos y de un total encubrimiento por parte de los lapones.

Ambos grupos tratan de conducirse como si la etnicidad "no importara"; no obstante, nos encontramos con la situación paradójica de que es precisamente el *status* étnico el que fundamenta y delimita las relaciones en el sistema público. En este sistema las personas con diferentes identidades interactúan en diadas o conjuntos de papeles rigurosamente definidos y existen "acuerdos'" para el intercambio si se alcanzan ciertos objetivos pragmáticos afines. Por ejemplo, sería poco probable que un comerciante noruego obstaculizara las relaciones entre cliente y comerciante porque supiese la procedencia de un cliente, o porque el cliente incurriera en errores gramaticales al pedir una mercancía. Otra cosa totalmente opuesta sucede en aquel tipo de relaciones en que participan "personas en su totalidad". Por lo general estas relaciones de carácter íntimo son consumadas sólo entre personas de la misma identidad. Sin embargo, dentro de la zona local un lapón puede establecer una relación semejante con un noruego. Los lapones que tienen un dominio perfecto del noruego y que tienen una fisonomía noruega cuentan con mayores posibilidades de lograrlo, siempre y cuando estén dispuestos a desligarse de toda interacción íntima con otros lapones. Esto nos confirma

que en estas relaciones los medios de expresión étnicos están catalogados muy por encima de los recursos de intercambio. Para proseguir con el ejemplo anterior: la hija de un comerciante jamás pensaría en casarse con un individuo procedente de una comunidad lapona estigmatizada que, por añadidura, tuviese una fisonomía lapona y cometiera muchos errores gramaticales.[11]

Está implícito en términos como "distrito" y "panorama social" que los recursos de intercambio están condicionados en parte por el conocimiento y las valoraciones locales, y que en esta medida, son válidos sólo localmente. Por tal razón, las probabilidades para pasar al grupo dominante aumentan si se abandona el lugar.[12] Si una persona cuenta con otros recursos de intercambio y está dispuesta a residir en una comunidad noruega o en una población fuera del distrito, indudablemente tendrá mayores oportunidades para que se establezca y consume relaciones íntimas e integrales con los noruegos. Como lo he mencionado anteriormente, existen pruebas históricas de que la situación sincrónica aquí descrita representa sólo una fase en un proceso de asimilación (norueguización) direccional de larga duración. Por supuesto, este largo proceso de desestigmatización ocurrido en comunidades laponas completas constituye un problema más interesante y complejo que la norueguización *ex area* de individuos aislados. Yo no he realizado investigaciones sobre el terreno en comunidades que antiguamente —digamos, cien años antes— eran consideradas laponas y en la actualidad son noruegas; no obstante, existen estas comunidades y se hayan registradas. Por lo tanto, las conclusiones que puedo derivar de estos procesos son una simple deducción del presente análisis.

Podría parecer que los círculos exclusivos lapones representan una solución necesaria a una serie de dilemas en tanto la

[11] Es sintomático que cinco de cada seis personas de identidad noruega que se han casado con personas del fiordo provienen de comunidades que quedan fuera del distrito.

[12] En efecto, existe esta emigración, especialmente de individuos jóvenes y solteros, pero no a tal grado que la comunidad se vea disminuida en su población.

conducta de esta comunidad siga fomentando un doble sistema cognoscitivo en la población local noruega. Este sistema también constituye una tarjeta de identificación y un modo de sancionar. La gente de la comunidad lapona del fiordo, con sus aspiraciones orientadas hacia una participación en el sistema público, tal como es definido por los noruegos, hacen todo lo posible por identificarse como plenos participantes. Muchas familias han llegado al extremo de tomar la radical decisión de impedir que sus hijos aprendan el lapón. Se supone que a medida que se perfeccione su dominio del lenguaje noruego, existirá una disminución concomitante del efecto reforzador de su conducto sobre sus cartas de identidad, lo que a su vez produciría una reducción de las sanciones. De modo similar, se espera que con ello disminuya la necesidad de conservar un sistema lapón como campo principal donde establecer relaciones íntimas y como el círculo cerrado donde se pueden compartir y tolerar los fracasos sociales.

No obstante, no es sólo la conducta objetiva en *este* distrito y esta comunidad la que tiene repercusiones en el mapa local de identificación. Éste también se ve afectado por una gran variedad de demostraciones públicas de laponismo dentro de la comunidad total de los lapones, como sucede, por ejemplo, en la región interior del país. Pero como la noción de descendencia física está vinculada a la conducta lapona, se puede suponer que el estigma lapón en esta comunidad deberá subsistir, aunque en forma rudimentaria, generaciones después de que se haya suprimido por completo el lenguaje lapón, suponiendo que para entonces persista todavía una cultura lapona floreciente en el interior.

Lo que se ha dicho respecto a este proceso de larga duración es hipotético y tiene obvias limitaciones. Pero necesitamos considerar el problema de la persistencia de las escisiones étnicas por largos periodos. Basándome precisamente en esta clase de material, mi principal intención ha sido analizar la dinámica de las relaciones interétnicas en una comunidad donde estas relaciones *no* están organizadas directamente en referencia a los *status* étnicos respectivos aunque, por otra parte, sí están conformadas y moldeadas por éstos. En cierto sentido,

esta situación admite una analogía con un juego de sombras. Las formas de conducta que tienen importancia clasificatoria para los actores sólo pueden comprenderse mediante el descubrimiento y la sistematización de los valores y sanciones locales. Las formas de conducta pueden ser "objetivas", como lo es, por ejemplo, el lenguaje, o pueden ser resultados o consecuencias del carácter general de la conducta interétnica, como lo es la toma de posición. El potencial organizacional de las identidades en dicotomía se manifiesta claramente en los ámbitos de la vida cotidiana.

Debemos tener en mente que es el carácter general de la ecología y la sociedad *locales* el que proporciona el contexto significativo dentro del cual se articula la dicotomía étnica lapón/noruego. La organización potencial de las identidades étnicas está condicionada a las circunstancias locales. Por tal razón, el marco local de los lapones pastores de renos y los granjeros noruegos marginados que prevalece, por ejemplo, en los distritos lapones en el sur de Noruega, generará patrones de relación interétnica totalmente distintos (*cf.*, Falkenberg, 1964).

FACTORES ECONÓMICOS DETERMINANTES EN LOS PROCESOS ÉTNICOS

GUNNAR HAALAND

ESTE ensayo describe y analiza los procesos de conservación de límites entre dos de los principales grupos étnicos del Sudán Occidental: los fur y los baggaras. Examinaré la naturaleza de las identidades étnicas y los factores determinantes en el cambio de identidad. En la siguiente exposición me apoyaré en datos recogidos durante un año de investigación de campo en la zona inferior Wadi de la provincia del Darfur Occidental.

Probablemente los fur son autóctonos en el distrito y su núcleo principal está localizado en la montaña Jebel Marra (*cf.*, el mapa de la p. 78). Su lenguaje está remotamente vinculado con otras lenguas del cordón de la sabana del Sudán (Greenberg, 1966). Son agricultores sedentarios que utilizan la azada y dependen principalmente para su subsistencia del cultivo del mijo durante la estación de lluvias. Están distribuidos en aldeas de diverso tamaño con poblaciones que varían de cincuenta a varios miles de habitantes, y su población total posiblemente alcance el medio millón.

Sus límites territoriales colindan al este y al oeste con los territorios de otros grupos étnicos sedentarios (los Masalit, los Tama, los Berti, los Birgid y los Daju son los más importantes). Al norte se extiende el territorio de las tribus nómadas o semi-nómadas (los Beni Hussein Baggara, los nómadas Zaghawa pastores de vacas y camellos y las diversas tribus árabes conductoras de camellos); al sur existen varias tribus baggara (los Taisha, los Beni Helba y los Rizeigat).

Antes de la administración colonial (establecida en Darfur en 1916) un sultán fur gobernaba a los fur, y durante ciertas épocas, también a los grupos vecinos. Actualmente es el gobierno del Sudán quien mantiene la paz en la región. Una reducida jerarquía de jefes fur se ha incorporado al sistema gubernamental del Sudán. Se les han delegado algunas funciones

administrativas (cierta jurisdicción y la recolección de impuestos) y sus decisiones están sancionadas por el gobierno central (Barth, 1964 c).

El origen histórico de los baggaras está ligado a la invasión del Sudán por los árabes, iniciada en el siglo XIV. Los baggaras atribuyen su descendencia a los invasores árabes y se consideran árabes a sí mismos. Pero aunque se han conservado culturalmente distintos de los antiguos pobladores de raza negroide, actualmente es muy difícil distinguirlos de esta población por sus características físicas.

Los baggaras son nómadas pastores de ganado, pero muchos de ellos practican además el cultivo del mijo durante la temporada de lluvias. Están divididos en varios grupos tribales, cada uno con un distinto lugar de origen (*dar*) y con su respectiva jerarquía de jefes. Su territorio se extiende en una franja que va desde el Nilo hasta el Lago Chad. Las comunidades baggaras locales constituyen campamentos emigrantes integrados por tiendas que varían en número de dos a veinte. Durante la estación de lluvias permanecen en su *dar* donde las condiciones son favorables para sus ganados. Cuando se aproxima la temporada de sequía la falta de agua y de pastos los obliga a emigrar a otras regiones (Cunnison, 1966).

Aproximadamente 30 mil nómadas baggaras (principalmente miembros de las tribus Beni Hussein y Beni Helba) permanecen durante la temporada de sequía entre los fur en las partes bajas del Darfur Occidental. La competencia por los recursos es casi nula pues los dos grupos explotan diferentes nichos ecológicos. Durante la estación de lluvias, época en la cual los fur desarrollan la mayor parte de su actividad agrícola, la presencia de moscas y sanguijuelas convierte la región en un lugar poco favorable para el ganado, y en consecuencia, también para los baggaras. Aunque surgen ciertos conflictos cuando las vacas invaden los huertos regados, estos incidentes no son muy importantes pues el riego en la agricultura se practica a una escala muy reducida.

Categorías étnicas y relaciones interétnicas

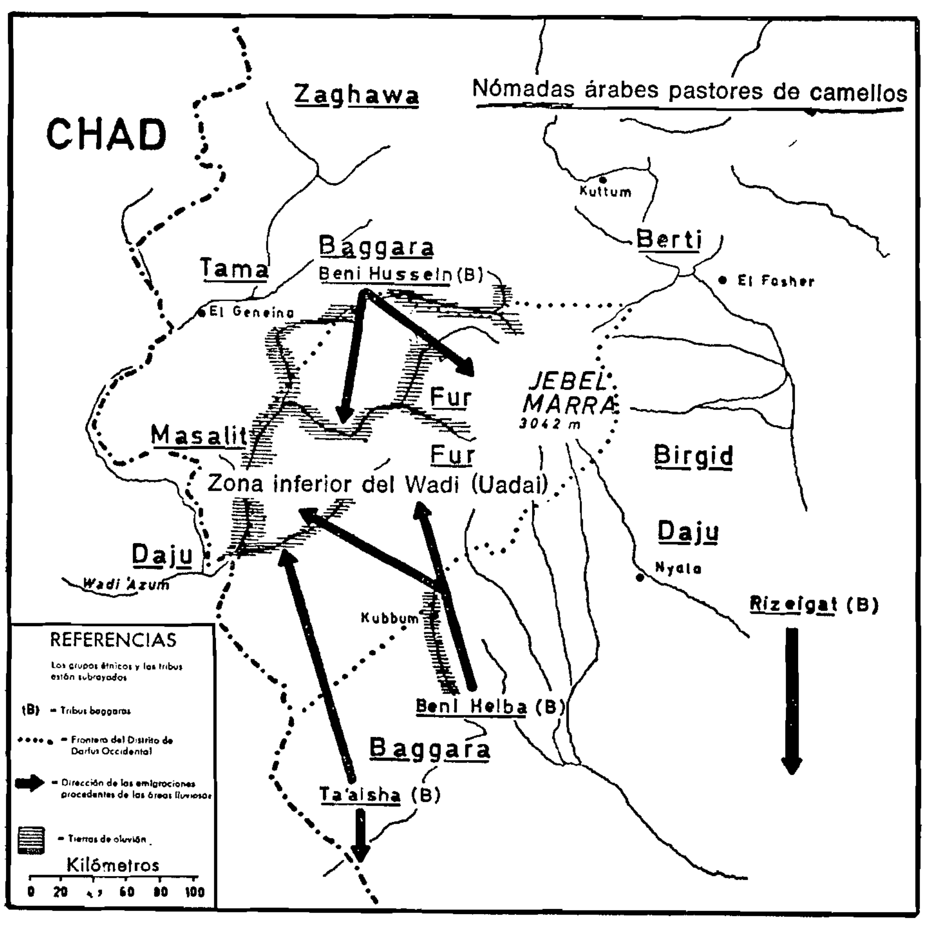
Aunque han permanecido en contacto durante siglos los fur y los baggaras se han conservado distintos en lo cultural. Sus diferencias están relacionadas con su estilo general de vida, su patrón de subsistencia, ciertas características culturales manifiestas como el lenguaje, las armas y el tipo de vivienda, así como sus normas para valorar la conducta.

El contacto entre los fur y los baggaras está regulado por una codificación convenida de los *status* recíprocos que son apropiados para los miembros de los grupos respectivos. Tanto los baggaras como los fur son musulmanes y por tal razón ocasionalmente interactúan en ciertos actos rituales. Un baggara puede acampar en territorio fur durante la temporada de sequía pero está sujeto a la jurisdicción del jefe local fur (*sheik* u *omda*). En el mercado se proporcionan bienes complementarios los unos a los otros: los baggaras suministran leche y ganado y los fur aportan productos agrícolas, entre los cuales el mijo es el de mayor importancia para los baggaras. El contrato de pastoreo constituye otra base para las transacciones entre los fur y los baggaras. Algunos miembros de los fur pueden poseer ganado, pero las condiciones ecológicas implican muchos riesgos si se le mantiene en las aldeas de la región fur durante la temporada de lluvias. Los campesinos dueños de ganado pueden resolver este problema encomendando sus vacas a los nómadas baggaras. El baggara cuida las vacas dentro de su propio rebaño y las conduce a su *dar* durante la estación de lluvias. Él obtiene la leche que proporcionan las vacas y el propietario conserva los becerros. El baggara no es responsable si algún predator o una enfermedad mata a las reses.

De este modo, la articulación de los fur y los baggaras está basada principalmente en la complementariedad de bienes y servicios relacionados con sus diferentes patrones de subsistencia. Existe un acuerdo sobre los códigos y los valores aplicados a las situaciones en que se articulan, en tanto que las diferencias más generales se conservan en otros sectores de la actividad. Estas diferencias no sólo están relacionadas con los aspectos que tienen un valor funcional diferencial en la práctica

de la agricultura y la cría de ganado, respectivamente, sino que son de un carácter más arbitrario, como el lenguaje, las normas relacionadas con el parentesco y el matrimonio o la importancia atribuida a la hospitalidad.

Yo sostengo que la conservación de estas diferencias se debe al hecho de que "fur" y "baggaras" son categorías en cuyos términos los actores se identifican a sí mismos e identifican a



Distrito del Darfur Occidental: distribución de los principales grupos étnicos.

sus asociados. La interacción está estructurada a partir de una dicotomización categorial de la gente semejante, con la cual se pueden entablar relaciones que cubren todos los sectores de la actividad, y gente distinta, que cuenta con diferentes valoraciones y con la cual se puede interactuar sólo en una variedad limitada de capacidades. Estas identidades están señaladas por varios rasgos fácilmente identificables: aldeas integradas por cabañas construidas de lodo y paja *versus* campamentos de tiendas de estera distribuidas en círculo; lenguaje fur *versus* arábigo, la lanza arrojadiza *versus* la lanza baggara. Más adelante demostraré que esta dicotomización de las identidades étnicas implica restricciones en la interacción y que estas restricciones son cruciales en el mantenimiento de la diferenciación cultural de los fur y los baggaras, pues las relaciones interétnicas que permite abarcan solamente un pequeño sector de la actividad. Las diferencias de código y de valor aplicadas a otros sectores de la actividad no son válidas para los encuentros interétnicos, y en consecuencia, no son ajustadas. Por lo general los fur y los baggaras están de acuerdo en que la conducta de un individuo debe ser juzgada según las normas de valoración aplicadas a *su* propio grupo étnico.

Procesos de cambio de identidad

El reclutamiento de los miembros de ambos grupos no se realiza exclusivamente por medio de la reproducción biológica, sino también por la incorporación de personas provenientes de otros grupos. Más adelante analizaré los factores determinantes en la separación de ciertos individuos de la comunidad local fur y en su incorporación a una comunidad baggara. Intentaré demostrar que estos procesos se pueden explicar como resultado del carácter específico del sistema económico de los fur y de las restricciones ecológicas para la cría de ganado en Darfur.

Describimos el sistema económico como un conjunto de estrategias alternativas para la asignación de valor. Semejante planteamiento se centra en las unidades económicas, en las formas de valor asignadas y en los mecanismos institucionales

por medio de los cuales diversas formas de valor pueden transformarse en otras formas de valor.

Entre los fur cada individuo adulto, hombre o mujer, es una unidad económica.[1] El contrato matrimonial no establece un hogar familiar; por tal razón, marido y mujer constituyen dos unidades administrativas distintas. Ambos tienen derechos de usufructo sobre campos separados, planean su producción por separado, almacenan el producto en bodegas distintas y distribuyen el producto en forma independiente. Los únicos compromisos económicos recíprocos que estipula el contrato matrimonial son el deber de la esposa de elaborar el potaje y la cerveza del marido (producidos del mijo proveniente de su bodega) y el deber del marido de comprar ropa a su mujer y a sus hijos una vez al año. La esposa es responsable de cultivar el mijo para alimentar a sus hijos.

Cada persona reconocida como miembro de una comunidad local fur tiene acceso a la tierra. Ésta es administrada por el jefe local y es asignada a los miembros de la comunidad de acuerdo a la necesidad. Los derechos de usufructo pueden ser ejercidos sólo en tanto se cultive la tierra. Cuando la tierra permanece inactiva después de ciertos años de cultivo, el campesino pierde todo derecho sobre ésta; los derechos para su distribución regresan al jefe. El agricultor no tiene ningún derecho para transferir su tierra.

Todo individuo adulto entre los fur cuenta con los recursos necesarios para explotar la tierra: acceso a la tierra y su propia capacidad de trabajo. La administración de estos recursos es relativamente sencilla. La mayor parte de la producción agrícola está dirigida al cultivo de cosechas para consumo privado. El mijo es el cultivo básico y es consumido en forma de cerveza o potaje, principales alimentos en la dieta de los fur. Existen algunas reglas institucionales que formulan limitaciones y posibilidades para transformaciones de valor mediante el proceso de intercambio. La venta de potaje y cerveza está limitada por ciertas ideas de deshonor asociadas con estas transacciones. Sin embargo, la institución de una "fiesta de la cerveza" permite un intercambio de cerveza por trabajo. Si se proporciona la cerveza, se puede invitar a los vecinos a que beban y ayuden a escardar los campos de mijo. La institución del mercado permite un intercambio de dinero por productos agrícolas (cebolla, tomate, quimbombó, chile, mijo, mango, cítricos), productos animales (ganado, carne, leche), productos de herrería y bienes importados (azúcar, té, sal, telas). El carácter de los derechos sobre la tierra hace imposible un intercambio de dinero en efectivo por tierra. El intercambio de dinero por trabajo está igualmente limitado pues se considera vergonzoso trabajar por dinero. La institución de una dote permite una conversión de valor, del sector del capital en efectivo al sector de la esposa. Más aún, el dinero se puede convertir en un motivo de estimación social si es utilizado en peregrinaciones (*haj*) o en fiestas (*karama*).

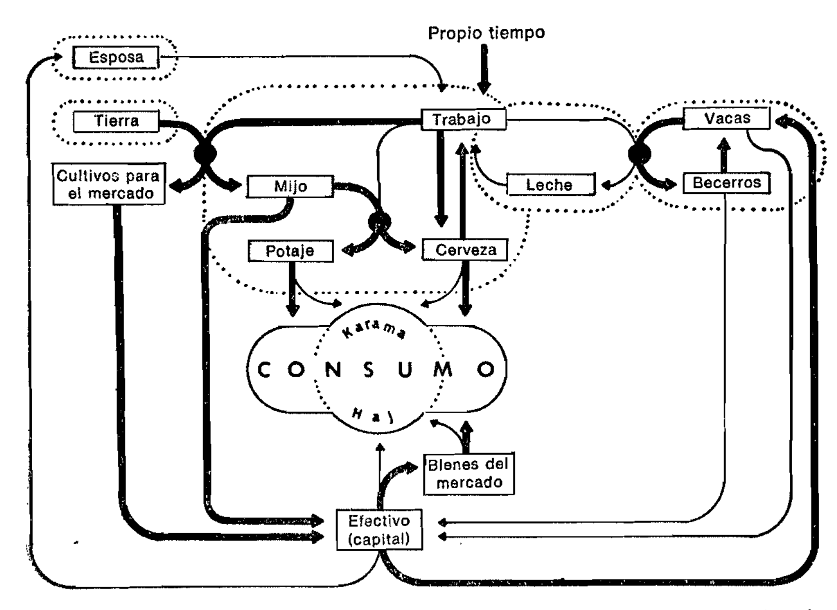
[1] Para una documentación más detallada y un análisis del sistema económico de los fur, véase Barth (1967 a).

Las estrategias alternativas de las transformaciones de valor posibles dentro de esta estructura están ilustradas en el diagrama.

Es éste un sistema multicéntrico donde existen restricciones en la transformación de valor de unas formas a otras. Por esta razón algunas formas de valor no son convertibles recíprocamente. Una consecuencia de lo anterior es que no se les considera comparables, esto es, no se tiene un concepto de su valor relativo. En este sistema sólo existen dos posibilidades de inversión. Se puede cultivar mijo, elaborar cerveza e invitar a una fiesta de cerveza y, de este modo, movilizar trabajo, aunque la disminución de la eficiencia del trabajo en las fiestas de la cerveza más concurridas reduce los beneficios de la inversión en este sector. La otra posibilidad de inversión es el ganado. Éste constituye el único medio para acumular capital y es una inversión que proporciona una ganancia en forma de becerros. La utilidad de esta forma de inversión depende, entre otros factores, de cómo se reproduce el ganado en la región donde se le conserva durante la temporada de lluvias. Por lo mismo, la mayoría de los campesinos fur prefieren encomendar sus rebaños a un baggara. No obstante, éste es un convenio aventurado, pues es difícil para el campesino fur saber si las pérdidas se deben a causas de las que es responsable

el pastor baggara o si éste ha sacrificado o vendido el ganado de su propiedad. Cuanto mayor sea el capital que el fur haya invertido mayor será su preocupación por los riesgos a que está expuesto al encargarle sus reses al baggara. Cinco vacas representan un valor aproximado de 40-50 libras, suma bastante considerable. Por un lado, el problema del campesino fur consiste en que las vacas no se reproducen en la región agrícola donde se localizan sus sembradíos, y por otro, en que el contrato de pastoreo es una aventura arriesgada.

La solución por la que frecuentemente optan los campesinos propietarios de ganado, cuando tienen de cinco a diez vacas, consiste en establecerse ellos mismos como nómadas (Haaland, 1968). No obstante, ésta al parecer es una elección paradójica: los campesinos más prósperos son también los nómadas más marginados. Como nómadas estarán incapacitados



Diagramas que muestran las principales opciones que, para invertir, tienen los granjeros Fur en el Bajo Wadi. Las flechas gruesas indican la dirección principal de las inversiones; las líneas punteadas separan las esferas económicas.

para mantener el nivel de consumo (en términos de su valoración de los bienes de consumo) que podrían conservar como campesinos. Yo afirmo que la racionalidad de esta elección se puede comprender si se le relaciona con el carácter multicéntrico del sistema económico.

Por el simple hecho de ser un miembro de la comunidad local, un aldeano automáticamente tiene derechos de usufructo sobre la tierra. Por lo tanto, un fur no tiene un concepto del valor de la tierra relativo a otras formas de valor. Por tal razón la elección entre seguir siendo un campesino o convertirse en un nómada no es una elección respecto a una acumulación de capital en forma de tierra o en forma de ganado. La disyuntiva consiste en asegurar el capital invertido en ganado mediante su conversión al nomadismo o continuar como campesino con un nivel satisfactorio de consumo y correr los riesgos de perder el capital acumulado. Cuando el capital alcanza las 40-50 libras, el fur encuentra preferible la primera opción.

Al decidirse por las emigraciones periódicas, el nómada bisoño tiene que considerar las condiciones favorables en varias regiones tanto para la cría de ganado como aquellas favorables para el cultivo del mijo. Cuanto menor sea su manada, mayor consideración deberá dar a las oportunidades para el cultivo. El ingreso de un rebaño de cinco a diez reses es todavía muy reducido, por lo cual el nómada seguirá dependiendo, en gran medida, del cultivo del mijo. Esto implica que no podrá emigrar al territorio baggara en la estación de lluvias, pues las condiciones para el cultivo del mijo no son favorables en esa región. Los nómadas fur emigran a tierras más altas y arenosas, donde los riesgos de perder cabezas de ganado son menores que en las tierras bajas agrícolas y donde las condiciones para el cultivo del mijo son mejores que en la región baggara. Si la manada aumenta, el nómada tomará en cuenta el bienestar de su ganado por encima de todo cuando decida su itinerario de emigraciones. Si cuenta con cerca de veinticinco reses no tendrá que depender del cultivo de mijo y, por lo tanto, decidirá emigrar al territorio baggara durante la temporada de lluvias. De este modo, una trayectoria económica satisfactoria para los fur se inicia en la aldea, conduce a las emigraciones

nómadas dentro del territorio fur y termina en largas emigraciones durante la época de lluvias dentro del territorio baggara.

En su primera fase de nomadización, el nómada fur acampará en compañía de otros nómadas marginados de su propia región. Debido al crecimiento diferenciado de los diversos rebaños en el campamento, con toda probabilidad pronto surgirán desacuerdos respecto a la dirección de las futuras emigraciones. Cuando el propietario de una manada tiene ganado suficiente para emigrar fuera de la zona fur durante la época de lluvias, se enfrenta a una situación crítica. Si emprende las largas emigraciones tendrá que abandonar el campamento de nómadas que hablan el dialecto fur e intentará incorporarse a un campamento de nómadas baggaras que hablan árabe. Ahora bien, sus hijos crecerán hablando árabe y no fur, y con el tiempo acabarán por tomar esposa dentro de las comunidades baggaras. Cada año aproximadamente un uno por ciento de la población de las tierras bajas del Darfur Occidental abandona las aldeas y se establece como nómada. Aunque los que no son afortunados regresan a una vida sedentaria en las aldeas, donde se les acepta nuevamente como miembros, algunos logran integrar manadas de tamaño considerable y sus descendientes no podrán aprender la cultura fur. Estos individuos constituyen líneas desaparecidas en las genealogías locales fur.

Mediante este proceso de nomadización los individuos se desligan de las comunidades locales fur y se incorporan finalmente a las comunidades baggaras. No obstante, ¿hasta qué punto ocurre realmente este cambio de identidad? ¿Cuándo se convierte un fur en baggara? ¿Cuándo se establece como nómada? ¿Cuándo posee el ganado suficiente para incorporarse a un campamento baggara? ¿O este proceso de transformación étnica culmina solamente cuando sus hijos, que no han aprendido la cultura de los fur, no son reconocidos como miembros por ninguna comunidad fur? Para resolver este problema creo necesario especificar la naturaleza del cambio de identidad étnica y las normas aplicadas en la clasificación étnica. ¿Debemos estudiar este proceso como un cambio permanente de personalidad y concentrarnos en los mecanismos socializantes? ¿Debemos examinar el inventario cultural de los nómadas y compararlo con el de los fur sedentarios o el de los baggaras, o debemos tratar de descubrir la forma en que la gente categoriza al fur nomadizado y cuáles son las normas decisivas para tal categorización? Discutiré estos problemas mediante un análisis de algunas de las consecuencias de esta nomadización.

He sostenido que las identidades fur y baggara están asociadas con diferentes normas de valor. Algunas de estas diferencias están relacionadas con la valoración de ciertos bienes y actividades asociados con un estilo de vida sedentario *versus* un estilo de vida nómada, por lo cual las preferencias de los fur están dirigidas a la vida en las aldeas, y las preferencias de los baggaras al nomadismo, respectivamente. Sin embargo, si un fur logra acumular ganado, tarde o temprano se dará cuenta de que la solución óptima para conservar esta forma de valor consiste en establecerse como nómada. Esta elección implica que de antemano se coloca en una posición en que no tendrá acceso a otros valores comunes propios de los fur. De acuerdo con las normas de valoración fur el patrón de consumo del nómada es un mal sustituto del patrón de consumo del aldeano: "Leche ayer, leche hoy, leche mañana, esto no es nada bueno", se quejaba uno de los nómadas recién establecido. Lo que quería decir era que prefería la cerveza, pero que como nómada no podía darse esa satisfacción. Con mucha frecuencia se pueden oír de parte de un fur nomadizado comentarios poco favorables sobre la pequeña tienda utilizada por los nómadas, comparada con la cabaña más amplia y más cómoda de un fur sedentario. Por otra parte, el nómada no tendrá oportunidad de participar en actividades comunales como las danzas de la aldea, fiestas de la cerveza y otras celebraciones. Éstas son las privaciones a las que se somete un fur cuando ha elegido la vida nómada. Si se especializa y da prioridad a una forma de valor, ganado en este caso, su satisfacción por medio de otros bienes se verá reducida. Juzgado de acuerdo con las normas fur, un nómada es más afortunado que los aldeanos respecto a la acumulación de capital, pero las actividades que tiene que desempeñar como nómada entrañan evidentes desventajas en comparación con la vida de la aldea. Por tal razón, una valoración de las ventajas y las desventajas de la vida nómada según nor-

mas fur no nos ofrece una respuesta concluyente a la pregunta de si el nómada mantendrá su fidelidad a estas normas o preferirá adoptar una identidad baggara y ser juzgado de acuerdo con las normas de esa cultura.

Sin embargo, la situación general de la vida en un campamento nómada es radicalmente distinta que en la aldea. Como nómada, el interés del individuo está enfocado en el ganado, el recurso del que depende su subsistencia, y por otra parte, esta forma de capital requiere de una especie de intuición y prevención en el aspecto administrativo que no se encontraban entre los campesinos sedentarios fur. Así pues, una subsistencia basada en la cría de ganado genera una actitud distinta ante el ahorro y la inversión. El carácter más cooperativo de la familia nómada también suministra una base para elaborar planes de mayor duración que los usuales en una comunidad de la aldea organizada atomísticamente, donde la necesidad del individuo para obtener reconocimiento en su identidad social lo obliga a orientar gran parte de su actividad hacia una participación en la vida informal de la comunidad. Estas circunstancias generan diferencias de valoración entre los nómadas y la gente establecida. ¿Podemos concluir, entonces, que los cambios de valoración originados por la práctica de una subsistencia nómada imposibilitan finalmente al nómada para mantener su fidelidad a las normas fur de valoración? El material comparativo proveniente de otras fuentes sugiere que la respuesta es negativa. Estas circunstancias no conducen invariablemente a un cambio de identidad. Existen grupos étnicos que han mantenido su identidad, no obstante el hecho de que sus poblaciones están distribuidas en nichos que implican diferencias tan radicales para la existencia como las que hay entre los fur sedentarios y los fur nómadas. Entre los árabes, los nómadas, los campesinos y los habitantes de la ciudad constituyen un ejemplo semejante.

Sin embargo, cuando un fur se ha establecido como nómada muestra varios rasgos socio-culturales que lo hacen distinto de un fur sedentario. Como agricultores, el marido y la mujer constituyen hogares diferentes; como nómadas, ambos concentran sus recursos y establecen su familia alrededor de un hogar familiar similar a la forma de hogar de los baggaras. Respecto a la relación entre los miembros del matrimonio, parece existir una similitud mayor entre un fur nomadizado y un baggara que entre un fur nómada y un fur sedentario. Pero ¿es válido presentar formas sociales de esta índole como normas para clasificar a las personas como fur o como baggara? Siendo así, la forma de familia de un fur nómada nos obligaría a clasificarlos como baggara desde el momento en que se inician como nómadas. Semejante punto de vista debe basarse en la hipótesis de que las similitudes en las formas sociales son una consecuencia de la adopción por parte de los fur de las ideas de los baggaras sobre la relación del matrimonio. No obstante, yo afirmaré que este cambio en la estructura familiar puede explicarse mejor mediante otra hipótesis que no tome en consideración la adopción cultural (Barth, 1968, Haaland, 1968). El nomadismo vinculado a la cría de ganado origina ciertos problemas de organización ante los cuales la norma fur de hogares individuales resulta totalmente inadecuada. Hay que apacentar y ordeñar el ganado, hay que convertir la leche en mantequilla y venderla, se deben localizar nuevos sitios de pastoreo y de campamento, y hay que cultivar el mijo durante la estación de lluvias. Algunas de estas actividades deben desempeñarse simultáneamente. Por tal razón, las unidades económicas requeridas para la cría de ganado no pueden establecerse sobre la base de individuos aislados: tienen que ser planificadas sobre unidades que incluyan por lo mínimo dos personas. Aunque los fur valorizan al marido y a la mujer como unidades autónomas en la vida económica, no existe una prohibición que impida la cooperación entre ambos. En tanto la familia dependa para su subsistencia primordialmente del cultivo del mijo, no existe una gran ventaja económica en el hecho de conjuntar esfuerzos; el que el marido y la mujer trabajen juntos o separados no afecta en manera alguna el resultado de la producción.

Ahora bien, cuando un fur se establece como nómada, su subsistencia está basada en un proceso de producción más complejo. Se pueden obtener grandes ventajas económicas si los cónyuges convienen en una división del trabajo dentro de una

empresa económica conjunta. Luego, el surgimiento de hogares familiares entre los fur nomadizados se puede explicar por el aseguramiento de mutuas ventajas mediante la mancomunidad de recursos; es decir, los hogares familiares tendrían que haberse formado necesariamente, hubiese o no hubiese baggaras presentes. Así pues, las similitudes manifiestas en las formas sociales no pueden utilizarse como normas para la clasificación étnica, mucho menos cuando estas similitudes están generadas por los efectos restrictivos de las condiciones ecológicas.

Si se observa un campamento de nómadas fur se notarán muy pocas características visibles por las cuales se le puede distinguir de un campamento baggara. Las tiendas están construidas con la misma clase de esteras de paja y están distribuidas en la misma forma circular que en campamentos baggaras. El personal del campamento utiliza el mismo tipo de equipo material que los baggaras. Así pues, no existen diacríticos que señalen una identidad distinta de los baggaras (aunque son fácilmente distinguibles de los nómadas fulani recientemente emigrados). Sólo cuando se reconoce que el lenguaje utilizado en las conversaciones cotidianas es fur y no árabe es posible identificar su origen fur. Pero si se les pregunta por la tribu (en árabe: *gabila*) a la que pertenecen, los nómadas se identificarán a sí mismos como fur. De hecho, la primera vez que me enteré de la existencia de los nómadas fur fue cuando uno de mis informantes de la aldea me preguntó si deseaba visitar algunos miembros de los fur que vivían como nómadas.

Por lo tanto, si nos atenemos al inventario de rasgos objetivos culturales, estos fur nomadizados no pueden clasificarse categóricamente ni como fur ni como baggaras. Más bien parecen ser personas situadas en una posición intermedia que muestran rasgos asociados con ambos grupos étnicos, y si estos rasgos fueran el fundamento para la clasificación, estaríamos propensos a considerarlos integrantes de una categoría transitoria. No obstante, ¿por qué no se identifican a sí mismos ni son identificados por los otros como pertenecientes a una categoría semejante? He dicho antes que ellos se identifican como fur cuando se les pregunta por su tribu. Pero esto no significa

que "fur" sea su actual marbete étnico, ni que sea ésta la categoría que define su posición en las situaciones de contacto con los fur y los baggaras. Si se le pregunta a un baggara por su tribu no dirá que es baggara, pero seguramente se identificará como miembro de alguna de las muchas tribus baggaras como la "rizeigat" o la "beni helba". En este contexto el término "fur" pertenece al mismo orden que "rizeigat" o "beni helba". Es un nombre que se refiere a la ascendencia de la persona. Un nómada fur no se podría identificar como *rizeigat* pues muchas personas sabrían que su padre fue un fur. El hecho de que el término "fur" se aplique a un nómada en este marco no necesariamente implica que las situaciones sociales en las cuales participa estén estructuradas por aquellos códigos y valores aplicados a una persona de identidad fur. Ésta sería la pauta crucial de clasificación étnica si abordásemos la etnicidad como un principio de organización social, es decir, como una categorización para definir lo que puede ser considerado vigente en la interacción entre personas de la misma o de distinta identidad étnica. Desde este punto de vista, el fur nomadizado se clasificaría como fur, como baggara o en otra categoría distinta según como se definiera su participación en las situaciones sociales, qué conjuntos de *status* se han movilizado y qué normas se aplican al juzgar el desempeño de su posición.

Como nómada, un fur ofrece las mismas garantías que un baggara al realizar transacciones con miembros de la comunidad sedentaria. Las relaciones comerciales están definidas por los mismos conjuntos de *status,* no importa si es un fur nomadizado o un baggara quien interactúa con los fur establecidos. Por ejemplo, en sus relaciones con los fur sedentarios, un fur nómada se enfrenta al mismo tipo de conflictos que un baggara respecto a los problemas que surgen al tratar de mantener alejado su ganado de los huertos regados. Pero éstas son similitudes que se originan en la práctica de la ganadería y no en el hecho de compartir una misma identidad étnica.

Como grupos étnicos distintos, los fur y los baggaras tienen distintas preferencias y aceptan el hecho de que su conducta no sea juzgada según las mismas normas. Luego, la manera en que los actores (fur y baggaras) categorizan a un fur nomadi-

zado se manifiesta en las normas que aplican al juzgar su conducta.

Si se juzgara al fur nomadizado por las normas de la cultura fur, lo más probable es que surgieran diferencias de actuación entre ellos y los baggaras. Más aún, sería de esperar que su identidad fur se revelara por ciertos rasgos culturales fácilmente visibles. No obstante, como he dicho anteriormente, éste no es el caso: el origen de los nómadas fur sólo se puede descubrir a partir de la persistencia de algunos hábitos, entre ellos el lenguaje, que no pueden suprimirse o modificarse de la noche a la mañana. Muy difícilmente se pueden distinguir diferencias significativas relacionadas con la actuación. Esto indica que el fur nomadizado está sujeto a las mismas restricciones de conducta que un baggara, es decir, que está categorizado como si fuese un baggara y que su conducta es juzgada según las normas de la cultura baggara. Esto quedó confirmado evidentemente en los comentarios intercambiados entre mi asistente (un fur) y uno de mis informantes, de la comunidad de una aldea fur, cuando visitamos el campamento de ciertos nómadas fur recién establecidos. Cuando se visita un campamento baggara se espera ser recibido con muestras de hospitalidad: al punto se ofrece té, y éste es servido generosamente. La situación jamás es tensa, pues los baggaras actúan confiadamente con los extraños y es fácil entablar conversación con ellos. En una comunidad fur se ven muestras similares de hospitalidad, pero los extraños no son recibidos con la misma familiaridad. Los fur se muestran recelosos con aquella gente que desconocen y por lo general se requiere de algún tiempo para vencer su reticencia y hacerlos participar en una conversación. Obviamente, existe una diferencia cualitativa entre los fur y los baggaras en las situaciones donde son naturales ciertas muestras de hospitalidad. Cuando llegamos al campamento de los nómadas fur, el modo en que fuimos recibidos guardaba mayor similitud con la recepción usual en una aldea fur que con la de un campamento baggara. No se nos ofreció té, la conversación fue difícil y sólo pasado algún tiempo se nos sirvió un tazón con leche. De regreso a la aldea mis dos acompañantes se quejaron del comportamiento de los nómadas: "Ésta no es la forma

en que debe uno ser recibido por los nómadas". En otras palabras, estaban valorando la actuación de los fur nomadizados con referencia a las normas baggaras de hospitalidad, y no con referencia a sus propias normas fur.

Creo que esto ejemplifica el punto crucial en la dicotomización categorial de los fur y los baggaras: una persona que practica cierta ocupación de subsistencia es categorizada como baggara, es decir, se espera que se conduzca como baggara, y es juzgada como tal. El hecho de que hable el dialecto fur simplemente implica que puede ser más fácil su interacción con los campesinos. El fur nomadizado puede conservar algunos parientes en la comunidad de la aldea, pero las relaciones de parentesco no serán movilizadas con la misma frecuencia que antes y los *status* de parentesco serán aplicables sólo en un sector limitado de la interacción con los familiares de la aldea. El hecho de que la nomadización no sea una elección irreversible (el fur nomadizado será aceptado como miembro de la comunidad local si desea adoptar nuevamente su condición de campesino) no contradice este argumento. El fur nomadizado cuenta con un recurso con el que no cuenta el baggara, pero no puede explotar este recurso como nómada, ni para conservarlo se requiere que el nómada contraiga alguna obligación con la comunidad local. Se deriva simplemente de su conocimiento de la cultura fur y no afecta ninguna de sus actividades como nómada. Que algunos nómadas cuenten con antecedentes que faciliten su reingreso a la comunidad local en caso de fracasar como nómadas no altera el hecho de que seguirán siendo considerados como baggaras en tanto practiquen el nomadismo.

Si se plantea el problema de la clasificación de los fur nomadizados desde un punto de vista social y de acuerdo con las categorías aplicadas por los actores mismos, se resuelven las dificultades de la clasificación. De acuerdo con esta perspectiva, un fur se convierte en baggara desde el momento mismo en que se establece como nómada. La gente lo considera como baggara, y por consiguiente su participación en las situaciones sociales estará prescrita por las mismas reglas aplicadas a los miembros de las tribus baggaras. Mediante este planteamiento

se evitan los problemas psicológicos que se presentan siempre que el cambio de identidad étnica es considerado como problema de adaptación de la personalidad. Por supuesto, estos problemas no carecen de interés ni de importancia, pero en mi opinión, el estudio de las consecuencias organizacionales de la categorización étnica resulta mejor si se excluye la constitución psicológica de los actores. El hecho de que un fur no altere su personalidad inmediatamente después de establecerse como nómada y que en algunas situaciones sea incapaz de actuar como baggara no altera el hecho de que la adecuación de su comportamiento es juzgada según normas baggaras. Las restricciones sociales impuestas a su personalidad son de la misma especie que las impuestas a un baggara aunque, como es natural, en su caso serán mayores las dificultades para lograr una actuación satisfactoria con tales restricciones.

Por lo mismo, aunque los fur nomadizados pueden ser considerados inferiores por los otros baggaras, esto significa que son considerados inferiores en tanto que baggaras y no como grupo étnico. La inclusión de los nómadas fur prósperos en los campamentos baggaras y sus matrimonios con miembros de las tribus baggaras confirman lo anterior.

De este modo, la conservación de límites entre los fur y los baggaras está probablemente relacionada con la distribución de los derechos sobre los recursos de producción. El derecho a explotar los recursos de la tierra es concedido a todo aquel que sea aceptado como miembro de una aldea fur. La tierra cultivable es conservada sólo mientras sea efectivamente cultivada. El acceso a los sitios de pastoreo es libre a todos aquellos que cuenten con ganado que apacentar. En consecuencia, una persona puede controlar los factores de producción simplemente por la práctica de las actividades implícitas en los procesos de producción. Las actividades agrícolas y las ganaderas implican dos diferentes modos de vida, y estos modos están categorizados como fur y como baggara. Debido a esto, los derechos a la tierra y a los sitios de pastoreo no pueden acumularse en virtud de ninguna transacción específica. Sólo mediante la práctica de aquellas actividades que lo identifican como fur o como baggara puede un individuo obtener acceso a estos recursos.

Conclusión

He tratado de exponer los factores determinantes implícitos en la nomadización de los fur sedentarios, agricultores de azada, y he sostenido que su nomadización origina un cambio de identidad. El presente análisis ha enfocado las condiciones, tales como pueden observarse en la actualidad, y en modo alguno me he referido a una perspectiva cronológica de este proceso. He afirmado que dada la estructura económica específica de los fur, y dada la situación ecológica de las tierras bajas del Darfur Occidental, la nomadización de algunos fur fue una consecuencia necesaria. Podemos suponer que ambos factores se han mantenido relativamente constantes durante siglos, y sugerir que tal proceso ha tenido cierta permanencia.

Una circunstancia que he dado por supuesta en el análisis es la situación política. En situaciones diferentes, caracterizadas por una tensión interétnica y por un estado de guerra, las restricciones operantes en el cambio de identidad serían radicalmente distintas de las observadas en la presente situación, donde la paz es mantenida por la administración central, como ha venido ocurriendo a partir de 1916. Por lo tanto, no es posible proyectar estos índices de nomadización en periodos en los cuales pueden haber sido diferentes las condiciones políticas. Sin embargo, cuento con información referente a ciertos casos de nomadización que se remontan a tiempos anteriores al establecimiento del gobierno colonial, hecho que demuestra que la nomadización ha venido ocurriendo aun en periodos políticamente inestables de la historia de Darfur.

En consecuencia, sostengo la hipótesis de que la nomadización de los agricultores sedentarios de azada ha existido desde la llegada de los árabes a Darfur, aunque en diversas proporciones. Antes de ello, el ganado pudo haberse mantenido en aldeas situadas favorablemente, aunque con toda probabilidad el nomadismo no haya sido practicado como técnica de ganadería.

Algunos datos lingüísticos pueden conducir a la misma conclusión: las palabras fur para los aspectos de la ganadería que están relacionados con el nomadismo se derivan evidentemente

del árabe, mientras que el vocabulario para describir a los animales mismos es fur.

En el futuro, probablemente desaparecerá esta tendencia a la nomadización. He relacionado la nomadización con la falta de objetos de inversión en la economía tradicional de los fur. Recientemente han venido aconteciendo ciertos cambios que seguramente habrán de alterar estas circunstancias (Barth, 1967b, Haaland, 1966). El hecho de que tanto la tierra como el trabajo se están monetizando indica la aparición de un proceso que abre nuevas alternativas de inversión para los actores. Dentro de mi muestra de campo, en las dos aldeas que han progresado más en dirección de una economía de mercado más integral no han ocurrido casos de nomadización durante los últimos 25 años.

La tendencia a la nomadización ha tenido consecuencias importantes sobre el equilibrio demográfico entre los fur y los baggaras. Los baggaras son un grupo cuya actual dimensión numérica probablemente no pueda mantenerse exclusivamente por la reproducción biológica. Dos procesos tienden a reducir su población: el sedentarismo y un índice muy bajo de fertilidad. No puedo especificar la proporción del sedentarismo, pero existen pruebas del establecimiento de ciertos nómadas baggaras, tanto en las poblaciones como en las zonas rurales. Los baggaras que se establecen son principalmente aquellos que no han logrado conservar la cantidad mínima de ganado para buscar una subsistencia nómada.

Los datos de que dispongo no me permiten asegurar el índice de fertilidad de los baggaras. Sin embargo, la composición de las familias en los campamentos que visité dan una impresión de escasa fertilidad. Que éste sea generalmente el caso entre los baggaras acaso se pueda confirmar en la información que señala la presencia de enfermedades venéreas entre ellos (El Hadi El Nagar y T. Baashar, 1962).

En este ensayo he descrito el proceso de incorporación a la comunidad baggara de algunos individuos y familias elementales, realizado mediante una penetración de los límites étnicos. De hecho, en este proceso, que implica la nomadización de agricultores de azada sedentarios, los fur no constituyen un

caso único; sucede también en otros grupos étnicos sedentarios de Darfur (Haaland, 1968) y tiene una ocurrencia posiblemente mayor en la región de la sabana del Sudán. El efecto organizador de las dicotomizaciones étnicas queda evidentemente demostrado por el hecho de que este proceso de nomadización no conduce a la aparición de sectores nómadas en los grupos en cuestión, sino simplemente a un reabastecimiento en la población de los baggaras.

LA DIFERENCIACIÓN ÉTNICA Y CULTURAL

JAN-PETTER BLOM

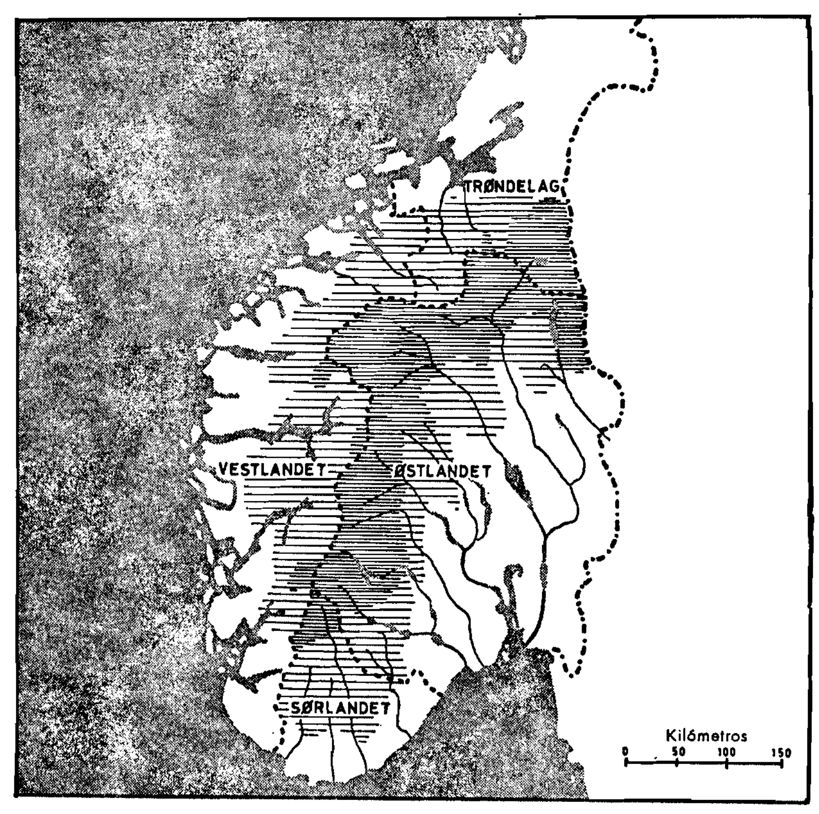
EL PROPÓSITO de este ensayo consiste en examinar los requisitos culturales y organizativos necesarios para el establecimiento de los límites étnicos. Presentaré un caso en que la diversificación cultural de la población campesina dentro de un estado nacional refleja continuos procesos de adaptación, de acuerdo a circunstancias variables en el medio natural y social. Socialmente, esta situación es de tal índole que la diferenciación resultante presupone una interdependencia simbiótica que envuelve a personas de diferentes capacidades de adaptabilidad y, por consiguiente, guarda cierta similitud con lo que se acostumbra llamar una "sociedad plural'" (Furnivall, 1948).

Sin embargo, aunque con frecuencia se conservan ciertos estereotipos y prejuicios referidos a la categorización de las diferencias culturales, aquéllos nunca son considerados directamente aplicables a las relaciones entre individuos de distintos antecedentes culturales y formas de vida.

Consecuentemente, en toda la región se puede observar una homogeneidad étnica a pesar de la aparente diversidad en los estilos de conducta y en las formas de organización social. Por lo tanto, mi caso es un caso negativo, ya que por este análisis trato de demostrar que la organización de las identidades étnicas no depende de la diversidad cultural *per se,* como generalmente se supone en la antropología, sino que depende, antes bien, de la asignación de significados sociales particulares a un limitado conjunto de actos.

Existe dentro del campesinado del sur de Noruega una población caracterizada por una dependencia directa de la utilización del medio de la alta montaña en actividades como la caza, la pesca y el pastoreo de ganado. Esta población, llamada colectivamente campesinos montañeses (*fjellbønder*), vive en comunidades locales situadas en valles profundos y angos-

tos formados por los ríos y las cuencas de los lagos cercanos a las mesetas[1] de la cordillera central. Estas comunidades cruzan del nordeste al sudoeste y vinculan cuatro regiones principales (véase el mapa) la región oriental (Østlandet) de zonas agrícolas y combinaciones de zonas agrícolas-forestales; la región meridional (Sørlandet) que cuenta con una agricul-



El sur de Noruega: achurado fino: localización de las verdaderas comunidades de montaña; achurado grueso: la zona adyacente al valle central y las comunidades fiordales internas con rasgos de adaptación un tanto similares.

[1] Los datos originales en que se basa este estudio fueron recogidos por el autor en 1962 en la parte sudoeste de la región a que hacemos referencia. Una exposición más detallada de este material será publicada en otra parte.

tura en pequeña escala y zonas de explotación forestal en el interior y poblaciones de campesinos/pescadores en la costa; la región occidental (Vestlandet) con comunidades de agricultores en las regiones interiores de los fiordos y poblaciones de campesinos/pescadores en la costa; y finalmente, la región septentrional (Trøndelag) con zonas ricamente agrícolas similares a la región oriental. Normalmente la actividad campesina noruega es mixta y combina la cría de ganado con el cultivo de cereales y raíces. La importancia relativa de estos sectores depende de las condiciones ecológicas y, por consiguiente, varía regionalmente.

Como lo indica el mapa, la mayor concentración de las comunidades montañesas está localizada en la región oriental a altitudes entre los 500 y los 1 000 metros. Los inviernos son rigurosos y los veranos cortos (cerca de tres meses aproximadamente) y fríos, con temperaturas medias para julio que varían localmente de 8 a 12° C. El paisaje adquiere su fisonomía de la íntima yuxtaposición de valles y montañas. En proporción a la altitud progresiva, se extiende visiblemente una pendiente ecológica que va del bosque despejado de coníferas, pasando por el bosque de abedul de montaña, hasta la vegetación de alta montaña constituida por brezos y líquenes. Debido a la abundancia de roca metamórfica en la zona, tanto el suelo de los bosques como las laderas y los claros de la montaña son ricos en hierba, y ofrecen excelentes pastos durante el verano. Topográficamente, las condiciones son diversas: algunos valles

Para verificar la validez del conjunto de hipótesis generadas por mi análisis de estos datos, se han consultado algunas obras de folkloristas, geógrafos e historiadores, entre las cuales las más importantes son: Eskeland, A: *Effektiviten av ulike driftsformer i fjellbygdene*, Norges Landbruksøkonomiske Institutt, Saermelding nr. 2, 1953; Cabouret, M.: La transhumance du mouton dans le sud-ouest de la Norvège, *Norsk Geografisk Tidsskrift*, 1967; Isachsen, F.: Uvdølenes skreppehandel og driftetrafikk, *Norsk Geografisk Tidsskrift*, 1930; Reinton, S.: *Saeterbruet i Noreg*, I-III ISFK, Oslo, 1955-61; Skappel, S.: Traek av det norske kvaegbrugs historie 1660-1814, *T.f.d.n. landbr.*, 1903; Sømme, A.: *Geography of Norwegian Agriculture*, Skrifter fra Norges Handelshøyskole, Bergen, 1949; Østberg, Kr.: *Norsk Bonderett*, I-XII, Oslo, 1914-1939.

Las investigaciones antropológicas de campo fueron financiadas por el Servicio de Registro de los Museos Arqueológicos de Noruega.

son completamente angostos, con laderas empinadas, otros son relativamente despejados aunque con un terreno más accidentado. Las comunidades o distritos locales están divididos en conjuntos de granjas (*grender*) colindantes, que se agrupan cuando el fondo del valle o las pendientes menos altas forman pequeñas franjas de tierra cultivable. Estos poblados se localizan principalmente en los suelos de morrena lejos de los fondos de los valles, preferentemente en los costados del norte y del este, donde el peligro de las heladas es menor.

Respecto a las oportunidades para la agricultura, existe naturalmente una marcada barrera ecológica entre la región montañosa y los valles bajos, las planicies y los distritos de los fiordos aledaños. En contraste con las regiones bajas agrícolas, las comunidades montañesas están localizadas fuera o muy cerca de los límites de aquellas zonas que garantizan la maduración de los cultivos de granos y raíces. Por otra parte, aun cuando la tierra labrantía permita el cultivo de estas cosechas, la producción nunca es suficiente para abastecer a la población. Por lo tanto, los "montañeses" deben ser caracterizados como una población de campesinos marginados que dependen completamente de su ganado para subsistir y cuyos campos son, en gran parte, prados dedicados exclusivamente a la producción de heno.

Las fuentes arqueológicas e históricas indican que esta región no fue poblada por agricultores hasta que las tierras bajas quedaron saturadas. Después de la Peste Negra (1349) la mayoría de los valles altos quedaron total o parcialmente despoblados, ya sea como resultado directo de la peste negra, sea porque la gente se trasladó a las regiones bajas para tomar posesión de las granjas o de los contratos de arrendamiento que quedaron vacantes como consecuencia de los estragos de la plaga. Sólo en los siglos XVI y XVII alcanzaron nuevamente los valles altos su antiguo nivel de población. Posteriormente estas regiones registraron una sobrepoblación en el curso de los siglos XVIII y XIX, pero esta presión fue aliviada primeramente por la emigración a América y luego por el desarrollo industrial.

Por lo tanto, es razonable suponer que la población cam-

pesina total del sur de Noruega, tanto los montañeses como los habitantes de las regiones bajas, tienen un origen cultural común. Por otro lado, esta población ha desarrollado rasgos culturales o estilos de vida divergentes en respuesta a requisitos de adaptación y a oportunidades ofrecidas por las variaciones de las condiciones ecológicas. Mientras que el campesino de las tierras bajas es muy apegado a su granja y vive una vida estable y regular, la adaptación del campesino montañés está basada en la explotación de zonas más extensas. Este hecho lo obliga a mantenerse en continuo movimiento recorriendo las montañas; es cazador y traficante de ganado. Como resultado se le atribuye a menudo cierto carácter: es un jugador, un artista y un rufián, en contraste con el abajeño constante y apacible. Sin embargo, si deseamos demostrar la validez del planteamiento ecológico en relación con el problema de la diversificación cultural, debemos estar capacitados para elaborar un modelo que muestre los procesos sincrónicos que generan estas formas empíricas a partir de una base cultural común.

Como los valles altos dependen principalmente del ganado, la cantidad del capital (vacas, ovejas y cabras) de una unidad administrativa dependerá de la cantidad de pastura que se pueda adquirir en el curso de la corta temporada de cosecha. En el sistema tradicional de producción, donde los pastos de verano de la mejor calidad son utilizados cuando nacen las crías durante la primavera, la recolección de heno coincide con el apogeo de la temporada dedicada a las labores lecheras. Esta situación impide la completa utilización del trabajo de los miembros de la familia en la cosecha de heno. Esta labor es asignada a los varones, pues las mujeres sólo pueden participar cuando lo permiten las tareas del cuidado del ganado y las labores de lechería.

Por otra parte, dado que las porciones de tierra labrantía en los valles altos son inclinadas y pedregosas, la labor de cultivo consume una gran cantidad de trabajo, mayor que la requerida en las tierras bajas donde es posible aplicar técnicas más eficaces.

Debido a la densidad de población relativa a la cantidad

de tierra labrantía, las granjas por lo general son demasiado pequeñas para utilizar completamente el potencial de trabajo disponible para el cultivo, e igualmente demasiado pequeñas para proporcionar un excedente de productos derivados de la leche. Por esta razón muchos campesinos se ven forzados a recoger pastura del bosque y de los prados naturales, lo que requiere una inversión considerablemente mayor de mano de obra que la que requiere trabajar los campos cultivables.

Como estos recursos están disponibles en cantidades prácticamente ilimitadas, se puede afirmar que el esfuerzo de trabajo invertido en la recolección de forrajes representa el factor mínimo en esta producción.

Aunque una familia integrada por tres generaciones con hijos pequeños, o una familia formada por dos generaciones con hijos crecidos o casi crecidos, cuenta con un excedente de trabajo para el año en su totalidad, dispone no obstante de un potencial de trabajo tan reducido durante la temporada de cosecha, que no les permite recoger pastura para rebaños que fueran lo suficientemente grandes para explotar del todo los ricos pastos del verano. Tampoco sería una solución realista basar la producción en la importación de trabajo estacional, pues no existe una reserva de trabajo de la que se pueda disponer fácilmente durante esta estación; además, esta mano de obra resulta muy costosa en relación con la utilidad esperada. Por lo mismo, un aumento considerable de los miembros de la familia mediante la incorporación de miembros adultos adicionales no es factible ni constituye una alternativa recomendable.

Tomando en consideración el potencial de trabajo disponible durante todo el año, y los grandes recursos de forraje que los campesinos de las montañas controlan *de jure* o *de facto*, es evidente que el capital productivo de que se dispone es el factor que limita el incremento de la proporción en que se utilizan ambos recursos. La forma de adaptación más adecuada consistiría en una solución que hiciera posible la adquisición de capital para la estación, en forma de ganado, durante aquel periodo en que los pastos son abundantes.

Esta situación ha sido mucho tiempo y continúa siendo el

principal factor determinante en la actividad productiva de los valles altos. Los campesinos montañeses han resuelto el problema mediante la importación de ganado proveniente de las tierras bajas. Ésta se realiza de acuerdo con ciertos convenios institucionales:

1) Los montañeses establecen acuerdos con los habitantes de las regiones bajas para el arrendamiento estacional de ganado, principalmente de vacas y cabras, incrementando así la producción de leche durante el verano.

2) Los montañeses compran crías para engorda durante el verano; éstas son vendidas en el otoño.

3) Los montañeses alquilan zonas montañosas para el apacentamiento de ovejas y caballos.

Estas soluciones se pueden combinar en varias formas según los recursos individuales de la unidad de la granja, esto es, de los pastos y del trabajo disponibles.

Los habitantes de los valles bajos también consideran ventajosos estos convenios, por varias razones:

1) Se ahorra trabajo.

2) Se suple la insuficiencia de los pastos en las tierras bajas.

3) Se mejora la calidad del ganado, pues los pastos de la montaña son de mejor calidad comparados con los pastos de las regiones bajas, especialmente para las ovejas.

4) Esta demanda de capital hace posible utilizar recursos que de otra manera no se podrían explotar, como es el caso de los pastos de invierno existentes en las islas y las penínsulas a lo largo de la costa occidental. Mediante el arrendamiento o la venta de su ganado, los campesinos de estas regiones pueden poseer rebaños más numerosos, que de otro modo la familia aislada no podría administrar productivamente, ni aun por medio de una utilización intensiva.

De este modo, la demanda de capital por parte de los campesinos montañeses ha hecho que muchos abajeños se aprovechen de esta oportunidad para fundar su sistema de producción en una relación simbiótica. Los detalles específicos de los contratos difieren regional e históricamente, reflejando las diversas ventajas tácticas de los participantes, pero todos están fundados en el contraste ecológico inalterable entre los valles altos y las bajas regiones agrícolas circundantes.

Por lo que se refiere a los campesinos montañeses, estos contratos están basados en tres condiciones: la disponibilidad de pastos abundantes en la estación de verano, un mercado externo para el arrendamiento o la compra estacionales de ganado, y un mercado externo para la venta de los productos animales excedentes. La norma resultante de esta utilización de los recursos contribuye a distinguir culturalmente a los campesinos montañeses en relación con el tipo de trabajo que desempeñan y con las soluciones organizacionales específicas adoptadas por los hogares individuales y las comunidades locales. Por otra parte, estas circunstancias no sólo implican técnicas y capacidades especializadas, sino que también contribuyen al desarrollo del modo de vida característico del montañés, que está correlacionado con su nivel de actitud y su concepción del mundo.

Una adaptación satisfactoria presupone la solución de varios problemas especiales de técnica y de organización. El ganado debe ser conducido a los sitios de pastoreo a principios del verano y devuelto a su propietario o a los mercados en el otoño. Antes de que el sistema de carretera fuese lo bastante desarrollado para permitir el tránsito de camiones de transporte, los animales eran conducidos a lo largo de grandes distancias por los valles o a través de las montañas y finalmente eran embarcados en transbordadores en las regiones de los fiordos. El transporte de ganado era muy arriesgado, especialmente al cruzar las altas montañas durante el otoño y al inicio de la primavera, debido al frío fuera de estación y a las tormentas de nieve. No obstante, los distintos tipos de cooperación establecidos por las familias lograban aumentar la eficiencia de este medio de transporte y reducían los riesgos. Se realizaban también ciertos convenios cooperativos respecto a la venta del queso y de la carne. Estos convenios echaron las bases para esfuerzos conjuntos más recientes, como la construcción de caminos apropiados para comunicar las zonas de las lecherías (*seter*) veraniegas, el transporte colectivo motorizado de la leche por los caminos principales que conducen a

las lecherías en los pueblos y las ciudades y la fundación de pequeñas fábricas locales de queso.

Aun así, este tipo de granjas implica grandes riesgos económicos para la unidad individual. Pero, por otro lado, implica también una posibilidad de desarrollo mediante la inversión neta en las empresas. Ésta se logra por la compra de pastos mayores y mejores o por la compra y la venta de las crías de un año durante la estación. Una empresa próspera depende de su movilidad geográfica lo mismo que de la capacidad y la posibilidad de explotar las oportunidades variables en el mercado. La imagen del montañés como jugador está corroborada por sus actividades como cazador de renos y como intermediario (*skreppekar*) viajero. En otro aspecto, las comunidades montañesas suelen ser también las mejores regiones para conseguir artistas, artesanos y músicos, quienes venden sus productos o explotan sus habilidades en extensas regiones.

El análisis anterior ha intentado demostrar las bases ecológicas y sociales de una situación cultural que en muchos aspectos importantes nos recuerda las sociedades poliétnicas, es decir, poblaciones regionales diferenciadas culturalmente y articuladas en una interdependencia simbiótica fundada en la explotación de diferentes nichos ecológicos. No obstante, en un contexto poliétnico, la interacción de los representantes de las unidades discretas observa y mantiene ciertos límites, puesto que todos, en su actuación, se ven obligados a subrayar sus respectivas identidades étnicas —y por consiguiente, sus mutuas diferencias culturales— de tal manera que sus relaciones están restringidas a formas impersonales o específicas relacionadas con su posición. Sin embargo, no existe prueba empírica que justifique la afirmación de que la interacción entre estos campesinos montañeses y los habitantes de las tierras bajas esté basada en una tan generalizada dicotomización de carácter étnico. Por el contrario, se observa que la diferencia cultural sufre de una *falta* de comunicación (Goffman, 1959) entre los miembros de la transacción: exhiben los mismos valores y utilizan medios de expresión comunes que fomentan las afinidades y la confianza mutua. Por lo mismo,

su interacción es, en principio, idéntica a la que se logra entre individuos de una misma comunidad o distrito local cuando participan en transacciones similares.

Estos descubrimientos nos devuelven al punto de partida, esto es, al problema de los significados sociales implícitos en la diversificación cultural. El problema sugiere una dicotomía analítica relativa a la cultura, cultura en el sentido de normas de valoración y su respectiva codificación en categorías y *status* sociales, y cultura en el sentido de formas manifiestas generadas por tales valores en condiciones sociales y ecológicas específicas (Barth, 1966, 1968).

Consecuentemente, si queremos explicar, sobre esta base, el desarrollo y la permanencia de las formas especializadas de la actividad en los altos valles y las tradiciones establecidas como resultado, debemos estar en posibilidad de señalar la intención por parte de esta población de realizar aquellos ideales relacionados con su forma de vida que son comunes a los noruegos o por lo menos a la población agrícola en conjunto.

Esto se puede demostrar mediante un examen de la forma en que el campesino montañés distribuye su producción anual. Tomando en consideración el precio de sus productos en el mercado y la cantidad de capital necesaria para invertir en su granja, reserva una parte de sus productos para el consumo privado y utiliza el ingreso de la venta de sus excedentes para comprar bienes importados como harina, granos, café, azúcar, equipo para el hogar y algunos aperos agrícolas. De esta manera, dependiendo del éxito de sus diversas empresas, es posible para el campesino montañés obtener un perfil de consumo correspondiente al del habitante de las regiones bajas. En cierta medida esto se manifiesta en su régimen alimentario pero se revela todavía más claramente en el hincapié que hace en el consumo ostensible destinado al acondicionamiento de su casa y a la hospitalidad. Óptimamente, una parte de las ganancias se ahorra en forma de bienes muebles o en dinero. El capital es transferido a los hijos en forma de herencia o de dote, y sirve como compensación para los hijos que no heredan tierras. De esta manera el hijo que hereda

la granja, normalmente el mayor, puede recibir la posesión total sin perjudicar en su posición a sus hermanos.

En consecuencia, se puede decir que los campesinos montañeses no sólo reconocen las normas generales de rango social aplicadas en la sociedad en general, sino que en su afán de alcanzar los niveles de la gente más rica y poderosa de la sociedad más amplia —particularmente aquellos campesinos que constituyen su grupo natural de referencia— se esfuerzan por obtener el mejor rango posible dentro de su comunidad local e incluso fuera de ésta. La aspiración de un campesino al rango queda demostrada quizá con la mayor evidencia en las situaciones de hospitalidad, ya que esta situación ofrece resultados más seguros en forma de reconocimiento social. Con este propósito se almacenan grandes cantidades de comida, en ocasiones a expensas del consumo diario. En el caso del campesino montañés, esto significa que a menudo él y su familia están dispuestos a limitarse a sí mismos en formas totalmente radicales con tal de obtener un avance visible en la esfera social.

Así pues, mi análisis indica que cuanto mayor sea la participación del montañés en la competencia social con los campesinos de las regiones bajas, y a través de éstos con la mayoría de los noruegas, mayor será la divergencia entre su estilo de vida y el de las personas en otras posiciones tácticas. Debido a esta especialización surgen culturas regionales distintivas; pero el proceso de diversificación depende de la operación de aquellos factores que actúan contra la sistematización de las diferencias culturales en forma de límites étnicos. Confrontado por limitaciones específicas ecológicas y sociales, el campesino montañés trata de dar prioridad a ciertos ideales que, si es afortunado en su empresa, elevarán sustancialmente su posición social a pesar de su desventaja natural; de este modo se crea una situación que algunas veces genera grandes diferencias de rango dentro de la comunidad local de los altos valles. Como resultado más concreto derivado de la riqueza y del rango elevado, con frecuencia uno o más de los hijos del campesino montañés se casan con herederos de granjas mejores, ya sea localmente o en las regiones bajas, o se dedican plenamente a otros tipos de profesión en la sociedad total. Son raros los casos en que un campesino montañés logra transformar sus recursos y su riqueza en una granja relativamente próspera fuera de la región de los altos valles.

La mayoría de las comunidades de montañeses, especialmente en los años posteriores a la Guerra Mundial, se ha transformado considerablemente. La extensión de la red nacional de carreteras que atraviesa la región, la construcción de presas en conexión con empresas hidroeléctricas, el incremento del turismo y la posibilidad de desarrollo industrial local, ofrecen al campesino montañés otras alternativas para la utilización productiva de su tiempo y de los recursos locales. Los mismos factores que previamente habían fomentado una creciente diversificación cultural entre una y otra región actualmente hacen posible una reintegración mediante la urbanización.

Algunos aspectos del análisis anterior nos recuerdan algunos estudios como el de Sahlins (1958), quien demuestra que la variación en las formas de estratificación social de la Polinesia se puede entender como una variabilidad de adaptación a partir de un origen cultural único. Históricamente, el argumento implica la expansión geográfica de una población con una tradición cultural idéntica e implica además ciertos procesos de adaptación a medios locales particulares que ofrecen posibilidades únicas para el desarrollo de pautas de directiva y desigualdad.

En una tradición analítica similar, Arensberg (1963) demuestra que los pueblos del Viejo Mundo se distinguen de los demás en función de un complejo cultural único caracterizado por una base alimentaria que consiste en pan, leche y carne, asociada con una pauta ecológica particular de agricultura mixta en campos de cultivos alternados. Esta adaptación está basada en un ciclo de cultivo rotativo de la tierra que va desde campos duros de labranza para granos utilizados en la elaboración de pan, hasta pastizales productores de forraje para animales de pezuña que, a su vez, además de proporcionar estiércol para los campos, suministran bienes de consumo como

carne, leche, piel y lana. Sin embargo, las circunstancias naturales variables en toda la región modifican este complejo y originan variaciones considerables al nivel de la organización económica, que van desde pautas de simple subsistencia hasta formas de especialización e intercambio de mercados.

Más o menos dentro de la tradición que vincula región con cultura, tal como fue formulada para Kroeber (1939), esta perspectiva "filogenética" aplicada al cambio y a la diversificación cultural puede ser eficaz para demostrar la perfecta fusión de los límites étnicos y los culturales en determinadas áreas (como en el caso de la Polinesia), lo mismo que una superposición considerable en otras regiones. De este modo, las regiones culturales-naturales de Europa tal como son generadas según el planteamiento dado por Arensberg a los problemas de la diversificación parecen ser étnicamente inaplicables para la mayoría de las regiones. No obstante, aparte de la descripción empírica total, siempre es posible señalar algún tipo de co-variación entre la distribución de los grupos étnicos y los aspectos culturales. En consecuencia, mi objeción no está dirigida a las descripciones empíricas establecidas mediante este procedimiento, sino a su valor supuestamente explicativo de la existencia de los grupos étnicos y sus límites. En tanto un estudio se limite a mostrar simplemente las co-variaciones de los límites étnicos y los culturales, sólo se podrán formular tautologías para explicar las interdependencias existentes entre estas variables.

El caso que he presentado demuestra que la existencia de diferencias culturales considerables entre dos poblaciones regionales aporta una base para establecer una complementariedad simbiótica y un extenso material para elaborar estereotipos y distinciones regionales aunque, en sí mismas, estas diferencias no implican una organización de la actividad fundada según unidades étnicas. Como ya se ha mencionado antes, para que así sucediera tendríamos que añadir otra dimensión adicional: la de la codificación social de algunas de estas diferencias culturales en identidades totalmente contrastantes capaces de producir grupos étnicos; y ésta no es una consecuencia del contraste cultural *per se*.

Contra lo anterior alegarán algunos que, por ejemplo, siempre que se subraya una co-variación del lenguaje y los límites étnicos, esto implica también la hipótesis de que las barreras de lenguaje sirven para generar la situación étnica. Sin embargo, recientes descubrimientos sociolingüísticos (Gumperz, 1958; Blom y Gumperz, 1968) sugieren que las considerables diferencias de lenguaje entre los distintos tipos de grupo que mantienen un frecuente contacto no son responsables por sí mismas del establecimiento y la conservación de los límites sociales. Estas diferencias *reflejan* más bien aspectos de organización social en un proceso de codificación social y, por la misma razón, sirven como medios de identificación respecto a los valores particulares de grupo, ya sea porque están sancionados internamente, ya porque son impuestos al grupo por extraños.

Como ilustración final de mi punto de vista, puede resultar instructivo contrastar la relación existente entre las regiones montañosas y las regiones bajas, tal como ha sido descrita anteriormente, con aquellas relaciones que se presentan entre los noruegos y ciertos grupos parias de nómadas como los gitanos o aquellos vagabundos que guardan cierta semejanza con éstos (los *sigøynere*, los *tatere* o los *fant*) (Sundt, 1950-1965, Barth, 1955). Al igual que los campesinos montañeses y otros grupos especializados, estos parias utilizan nichos específicos en las zonas rurales y, por tanto están vinculados en una dependencia simbiótica con otras categorías ocupacionales, en parte debido a que están dispuestos a realizar trabajos humildes y también porque casi ejercen un monopolio sobre algunas formas comerciales y artesanales. En contraste con los campesinos montañeses, estos individuos comunican *en exceso* sus peculiaridades culturales durante el contacto; muestran poco respeto a las normas de los campesinos y en especial a sus criterios jerárquicos, y su conducta es a menudo arrogante y provocativa. Dentro de la población sedentaria, su nomadismo mismo es interpretado como negación de los valores básicos del campesinado. Como consecuencia, se desconfía de ellos, se les teme y en algunas ocasiones hasta se les persigue, aunque también son admirados por su autonomía y su audacia; esta

ambivalencia está expresada en una serie de leyendas y canciones populares. En suma, la interacción entre los noruegos y los miembros de estos grupos está estructurada alrededor de un tratamiento diferencial dentro del marco de una patente complementariedad de identidades.

En conclusión, es evidente que los límites étnicos no dependen de diferencias culturales a un simple nivel de forma, sino más bien a un nivel cultural más fundamental; es decir, dependen de una codificación específica de estas diferencias en *status* complementarios que dividen a la población en grupos de referencia y se fundan en una estipulación de los orígenes distintivos y respectivos de cada grupo. Por lo tanto, la existencia de organizaciones semejantes se debe buscar en los procesos sociales que provocan inicialmente un temor y un recelo naturales hacia los extraños, que pueden ser sistematizados en *status* étnicos. Éstas son las categorías sociales que proporcionan normas obligatorias para juzgar la propia conducta y la de los otros y que, en consecuencia, organizan toda una serie de actividades en conjuntos estereotipados de significación.

DICOTOMIZACIÓN E INTEGRACIÓN

Aspectos de las relaciones interétnicas en el sur de Etiopía

KARL ERIC KNUTSSON

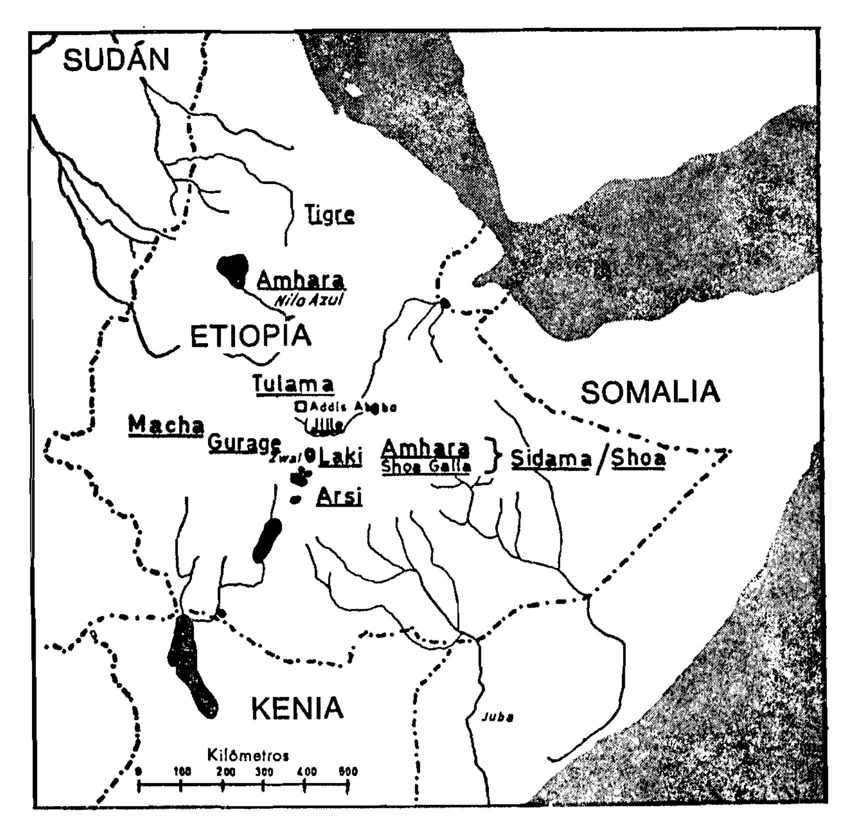
ESTE ensayo presenta material etnográfico referido a los grupos étnicos y a la dinámica entre estos grupos en el sur de Etiopía. Por la gran variedad de la estructura de las relaciones interétnicas que hay en esta zona trataré de resumir la situación en dos regiones diferentes del territorio de los gallas en Etiopía. Mediante la comparación y el contraste de estos dos conjuntos distintos de límites étnicos y su mantenimiento espero evitar que la imagen que ofrezco sea demasiado unilateral. Creo también que por este procedimiento me será posible analizar ciertos aspectos de la dinámica de estos límites y, en consecuencia, contribuir a un examen más general de los problemas de la etnicidad.

EL ESCENARIO

El medio en que se se desenvuelven las relaciones étnicas de Etiopía es indudablemente muy complejo. En los sectores del norte y el centro del país durante milenios han existido reinos dispersos organizados sin mucha cohesión en un imperio abisinio. Las fronteras entre estos pequeños estados no han sido muy estables y la lucha por consolidar el dominio y el control imperial sobre este vasto conglomerado abisinio ha sido constante. En general, las fronteras entre los estados o los cacicazgos parecen haber coincidido siempre con los límites que separan a los principales grupos étnicos habitantes en la meseta abisinia.

Antes de las guerras de conquista emprendidas por el emperador Menelik a fines del siglo pasado, que originaron una expansión considerable de la Abisinia Amhara/Tigre hasta llegar a formar lo que es la Etiopía de nuestros días, los es-

tados centrales estaban rodeados por una serie de grupos tribales independientes, representantes de una gran variedad de organizaciones desde estructuras segmentarias anárquicas hasta estados centralizados como el de Kaffa. Hasta estos lugares, donde los conflictos y las guerras tribales constituían un mal endémico y sus generales llevaron la "pax amharica", que sentó las bases para nuevas formas de contacto y de relaciones interétnicas. El incremento de movilidad entre los grupos, la inmigración de los grupos étnicos conquistadores y la introducción del sistema de clasificación étnica de los vencedores



Principales grupos y subgrupos étnicos de Etiopía. La dicotomización está indicada para Amhara/Shoa Galla.

fueron incidentes y circunstancias que contribuyeron a crear la actual situación étnica del sur de Etiopía.

En muchos aspectos, esta situación es similar a la provocada por la colonización en otras partes del oriente de África. No obstante, hay diferencias importantes que invalidan la posibilidad de una simple comparación. El tiempo ha contribuido a la integración de los nuevos territorios dentro de la nación etíope de un modo nunca logrado entre colonizadores y colonizados en otras partes de África. Es verdad que los nuevos gobernantes han reconocido los límites étnicos, al igual que lo hicieron las potencias coloniales europeas; la misma división administrativa en subprovincias y distritos fue estructurada sobre la base de tal reconocimiento. También es cierto que se pueden encontrar elementos de gobierno indirecto, y que éste fue el caso especialmente durante los días posteriores a la incorporación de los nuevos territorios a Etiopía. Pero en gran parte, el control amharico fue de naturaleza más directa y, por lo tanto, no necesariamente tuvo que subrayar y fortalecer la identidad étnica y tribal, como ha sido con frecuencia el caso en las regiones del sur bajo el dominio británico.

Otra diferencia importante entre la situación colonial africana y la situación etíope consiste en que, aunque el ingreso de gente llegada de las regiones del norte de Etiopía fue considerable, la inmigración no produjo las escisiones étnicas y sociales que existen entre los colonizadores británicos y los aborígenes africanos. Los inmigrantes originarios del norte se vieron obligados en su mayoría a vivir básicamente la misma vida y a aceptar las mismas normas que los grupos étnicos indígenas.

Sin embargo, en algunos casos, la política de los nuevos gobernantes para etiopizar (que es el equivalente de amharizar) a los grupos sometidos con el fin de fomentar la integración, ha producido a menudo el efecto contrario: se han subrayado las identidades étnicas y se ha incrementado la polarización de acuerdo con normas étnicas. De este modo, la administración amhárica ha producido resultados similares a los observados en las zonas bajo control británico.

Las formas actuales de los límites étnicos en el sur de Etio-

pía han sido generadas dentro de sistemas existentes de relaciones interétnicas mediante procesos de este tipo. Más adelante habré de concentrarme en dos conjuntos de estos límites: los existentes entre los Arsi Galla del Valle del Rift y sus vecinos y los existentes en una aldea mercantil de los Macha Galla en la parte occidental de la provincia de Shoa.

Los arsi del Valle del Rift y sus vecinos

Los arsi del Valle del Rift son miembros del mayor grupo tribal de los Arsi Galla, que constituye la mayoría predominante de la población en las provincias Arussi y Bali. Antiguamente, y todavía hasta la última generación, los arsi, que actualmente habitan las riberas orientales del Lago Zwai y la árida sabana adyacente, residían en un territorio bajo el dominio total de los galla. Su forma de subsistencia estaba fundada en una economía pastoral trashumante que los conducía a las regiones montañosas cercanas al Monte Chilalo durante la época de sequía y los obligaba a descender hasta las llanuras del Valle del Rift durante la temporada de lluvias. Sus únicos contactos rutinarios interétnicos los mantenían con los Laki que habitaban las islas del Lago Zwai, un remanente de las antiguas colonias abisinias establecidas en periodos anteriores a los galla. Durante la primera década del presente siglo, el periodo de la conquista amhárica, la situación cambió radicalmente. Los soldados veteranos Amhara y Shoa-Galla de los ejércitos de Menelik recibieron tierras en la meseta Arussi. Desplazándose hacia las montañas en grandes poblaciones muy pronto sometieron a los pastores Arsi-Galla y finalmente prohibieron su trashumancia. Una vez privados de uno de los requisitos básicos para su adaptación ecológica, los arsi del Valle del Rift en la zona de Zwai tuvieron que recurrir al cultivo de un tipo primitivo de maíz y de sorgo para compensar las pérdidas infligidas a su economía ganadera. Como tenían muy poca experiencia agrícola previa y como el clima del Valle del Rift requiere de riego o de técnicas de cultivo más elaboradas para hacer productivas estas áridas regiones, los arsi experimentaron una rápida pauperización. Estos cambios coincidieron con otros cambios en su organización tribal por lo cual la importancia generadora de cohesión del sistema *gada* decreció y el ritual tradicional se modificó por la adopción de un modelo musulmán, posiblemente como protesta contra los conquistadores cristianos.

Estos procesos prepararon el escenario para las actuales relaciones interétnicas entre los arsi y sus vecinos. Como se puede confirmar con toda evidencia incluso en esta breve exposición, el carácter de la adaptación ecológica de los arsi, su economía y su vida política y cultural han sufrido cambios muy radicales en un periodo relativamente corto. En otras palabras, los antiguos arsi no tienen mucho en común con los actuales arsi. Consecuentemente, un estudio de su inventario cultural no nos ayudaría a comprender la conservación de una identidad étnica arsi a través de generaciones. Por lo tanto, sólo me limitaré a presentar un mínimo de información sobre la forma de vida de los arsi habitantes del Valle del Rift y me concentraré en una descripción del contacto que mantienen con sus vecinos con el objeto de indicar la naturaleza de la interacción étnica y los mecanismos operantes en la conservación de límites en la zona.

Actualmente los arsi del Valle del Rift viven en grupos de 5 a 15 caseríos habitados por ramas familiares muy reducidas o por segmentos de éstas en la sabana poblada de acacia seca que rodea los lagos del Valle del Rift. El hogar normal está integrado por una familia polígama que habita tres o cuatro casas y cuenta con un corral para ganado cercado por acacia espinosa. A pesar de la reciente adaptación de cultivos de maíz y de sorgo en algunos campos desbrozados en forma muy primitiva y cercanos a los caseríos, siguen siendo básicamente un pueblo ganadero. Parte de los rebaños utiliza las zonas todavía extensas propiedad de los clanes entre las riberas del Lago Zwai y las colinas aledañas a las regiones montañosas que no son cultivadas todavía por los campesinos montañeses. El cuidado de estos rebaños está encomendado a los varones solteros de la familia bajo la dirección de alguno de los ancianos de mayor edad. Las vacas lecheras, los becerros y los animales jóvenes son mantenidos cerca de los caseríos con el fin de aprove-

char su leche y obtener ocasionalmente carne para el resto de la familia.

La organización política local muestra dos componentes dominantes: uno integrado por la administración gubernamental representada en los niveles inferiores por los gobernadores de las sub-provincias y los jueces locales nombrados oficialmente; el otro componente lo constituyen la jefatura ejercida por los grupos clánicos genealógicos estructurados según la edad, ciertos árbitros famosos, los llamados *balabatts*, que son descendientes de antiguos jefes guerreros y han sido nombrados nobles hereditarios por la administración (cf. Knutsson, 1967) y los *kallus*, especialistas rituales que pretenden perpetuar la religión tribal tradicional y que se autonombran jeques. En muchas partes del sur de Etiopía la articulación entre estos dos sistemas de legislación es muy deficiente. Pero éste no es el caso en las comunidades arsi del Valle del Rift. En parte debido a la negativa por parte de la administración central para mantener sus propios funcionarios en un territorio potencialmente peligroso en las regiones bajas, con frecuencia ciertos cargos administrativos son asignados a los líderes locales a nivel de sub-distrito.

La identidad étnica para los arsi está íntimamente relacionada con su forma total de vida en las llanuras áridas, polvorientas y actualmente estériles por el continuo apacentamiento de sus ganados. Los pocos de ellos que abandonan sus ganados o los pierden y se radican en las poblaciones dejan de ser considerados "auténticos" arsi. Han vendido o perdido la parte de su identidad que se derivaba de su participación en la vida de los arsi, aunque todavía conservan sus líneas genealógicas arsi. En otras regiones del sur de Etiopía, especialmente en las comunidades donde los contactos inter-étnicos son parte de la rutina cotidiana, la manifestación de la identidad étnica se halla confinada a ciertos sectores de la interacción o está determinada por estrategias específicas individuales o de grupo. No sucede así con los arsi de las llanuras. En ese lugar la identidad étnica se expresa en forma constante y manifiesta en lo que tanto los arsi como sus vecinos interpretan como formas distintas de organización, de costumbres y de símbolos.

No obstante, ni los mismos arsi ni los extraños pueden atribuir su identidad a algún elemento o factor específico. Ser arsi significa haber nacido, haber crecido y vivir como tal. La comprensión de lo anterior representa una razón adicional para abstenerse de todo intento de trazar el inventario total de la cultura arsi y para concentrarse más bien en los problemas de los contactos inter-étnicos.

Los arsi y los laki

La interacción entre los arsi del Valle del Rift y los laki habitantes de las islas del Lago Zwai presenta la mayoría de las características propias de una interrelación simbiótica. Hace algunas generaciones los laki habitaban y cultivaban grandes extensiones de tierra en las riberas al oriente y al sur del lago. Extensas leyendas narran las feroces batallas entre los arsi y los laki por el control de los territorios en la ribera. Este distrito era de una importancia vital para ambos grupos; para los laki como zonas agrícolas para complementar la producción limitada de los terrenos en su isla; para los arsi como tierras de pastoreo y como un medio para obtener libre acceso al agua para sus rebaños. Con el tiempo las incursiones de los arsi lograron su propósito y los laki se tuvieron que replegar hasta sus islas. Actualmente viven confinados casi exclusivamente a sus islas de Tadecca, Tullu Guddu y Fulduro, constituyendo la única excepción un centenar de ellos que viven en unos cuantos grupos en las riberas oriental y meridional del Lago Zwai. El retorno de estos grupos al antiguo territorio de los laki en la ribera ha sido posible sólo por la total adopción de la economía mixta de los arsi que combina la ganadería con la agricultura y por una conformación estricta al estilo de vida de los arsi. En sus islas los laki subsisten por medio de la pesca y de las raquíticas cosechas producidas por sus terrazas erosionadas y cultivadas en exceso. Si no fuese por sus habilidades como tejedores y comerciantes en telas la sobrevivencia en sus islas sobrepobladas y pedregosas sería muy difícil.

Con el absoluto control de los territorios en disputa de la ribera en poder de los arsi, la competencia entre los dos grupos

ha desaparecido y en su lugar se observa actualmente el tipo de interrelación simbiótica que se puede esperar de dos grupos étnicos que ocupan distintos nichos ecológicos. Los isleños proporcionan telas, pescado y otros artículos de mercadería y los arsi les venden mantequilla, manteca, queso fresco, sorgo, maíz y, en ocasiones, carne. Merece especial atención el incremento en la venta o trueque de pescado, que se encuentra en abundancia en las aguas poco profundas del lago. Tanto la mayoría de los pastores galla como sus vecinos sidamo observan un estricto tabú que les prohíbe comer pescado. El pescado estaba clasificado tradicionalmente en la misma categoría general que el hipopótamo y era considerado como alimento impuro. Con la desintegración del sistema trashumante y con la progresiva escasez de alimentos, el tabú relacionado con el pescado se ha debilitado entre los arsi del Valle del Rift, especialmente en aquellos que habitan las cercanías del Lago Zwai y actualmente consumen pescado con bastante regularidad. Sin embargo, ellos mismos se abstienen de toda labor de pesca. Esta labor está encomendada a los laki y a su compleja técnica de pesca que consiste en echar sus redes desde pequeñas canoas de papiro.

Los arsi del Valle del Rift y los campesinos de las montañas

Los amhara y los shoa galla radicados en las montañas Arussi son campesinos de arado que explotan el mismo nicho ecológico, con técnicas idénticas. Son miembros de las mismas comunidades locales, en su mayoría de origen inmigrante. A pesar de sus distintos orígenes étnicos comparten un sistema de valores básicos común dominado por el cristianismo ortodoxo. Las diferencias entre los dos grupos se manifiestan principalmente en el lenguaje y en la estructura familiar, y en cierta medida, en la tenencia de la tierra y en sus rituales. De esta manera, el grupo de los shoa galla tiende a ser bilingüe mientras que los amhara se aferran al uso exclusivo del amharico; las familias de los shoa galla practican la poligamia siempre que sea factible, en contraste con la monogamia de los amhara. Los amhara se adhieren estrictamente a las reglas de

la Iglesia Ortodoxa mientras que la vida ritual de los shoa galla exhibe una doble estructura que participa tanto del cristianismo ortodoxo como de los cultos tribales extáticos presididos por los *kallus*. Otra característica de esta sociedad amhara/galla es la presencia del sistema general etíope de estratificación étnica que depende a su vez del control diferencial de bienes tales como autoridad administrativa, tierra y acceso al conocimiento clerical, sumamente valorado, de la iglesia ortodoxa. De acuerdo con esta estratificación tradicional, los amhara se atribuyen y les es reconocido por los shoa galla un rango más elevado que el de los demás grupos en la comunidad de las montañas.

A pesar de esta diferenciación intra-comunitaria los arsi del Valle del Rift agrupan a los emigrantes de las montañas en una sola y extensa categoría y se refieren a ellos ya sea como "sidama" (la palabra arsi para los amhara) o como "shoa" (gente de Shoa). Aunque los campesinos galla de las montañas no se identifican como amhara en la intercomunicación con la gente del Rift, ciertamente dicotomizan a la población ganadera de las planicies en relación consigo mismos y su actitud hacia ellos es idéntica a la de los amhara. Por lo tanto, yo sostengo que el límite que hay entre la comunidad de las montañas en su totalidad y los arsi del Valle del Rift es el principal factor válido para una discusión de las interrelaciones étnicas.

El aspecto primordial de la interrelación aquí descrita es el establecimiento de la superioridad de los montañeses y la inferioridad de los arsi. Esto se puede observar con mayor claridad en la competencia entre los dos grupos por la posesión de la tierra. Como se ha indicado anteriormente, el tipo pastoral de la utilización de la tierra de los Arsi ha sido desplazado en las regiones más elevadas por la introducción de una economía y una técnica agrícolas, introducción que ha sido factible a causa de la naturaleza oscilatoria del primer tipo. Las únicas estrategias posibles para una readaptación ecológica de los arsi consisten en una sedentarización en las áreas amenazadas o en una retirada hacia aquellas regiones que permanecen sin cultivar y que, en la actualidad, en su gran ma-

yoría son tierras donde un cultivo sin riego es imposible o casi imposible. Existe una tercera opción en cuya dirección ya se han hecho varios intentos. Consiste en adoptar una estrategia de compromiso mediante la cual un sector del linaje se establece en las cercanías de uno de los polos de su antiguo territorio trashumante localizado en las montañas, mientras que el resto del grupo conserva una base más móvil en el fondo del Rift. En algunos casos esta situación ha hecho posible conservar cierta movilidad trashumante y recurrir a ésta en situaciones de emergencia.

Al examinar las interrelaciones entre los arsi del Valle del Rift y los campesinos de las montañas no encontramos un límite comparable al límite ecológico entre los arsi y los laki. En su lugar observamos que el mecanismo básico de la diferenciación étnica está fundado en las diferentes técnicas aplicadas a la explotación de la tierra y en los diferentes grados de eficiencia de éstas para conservar o extender el control del territorio. La competencia resultante ha acentuado la dicotomización de los grupos étnicos a tal grado que los antagonismos declarados son comunes y corrientes. Debido al dominio ejercido por el grupo montañés y en especial al apoyo de que disfruta por parte de la administración dominada por los amhara, la defensa manifiesta de los territorios tradicionalmente pastorales por los arsi del Valle del Rift no ha resultado ser una estrategia satisfactoria. Puesto que la resistencia violenta ha sido proscrita, su adaptación ha tenido que optar por una de las dos soluciones antes descritas, dividiendo a los arsi del Valle del Rift en dos grupos económicamente distintos: campesinos similares al tipo montañés en las laderas del Rift y pastores de ganado en la sabana que sufren una pauperización progresiva.

Como es natural, existen diferencias significativas entre estos dos grupos respecto a la expresión y conservación de su identidad étnica. Entre los campesinos arsi de las laderas del Rift se puede observar una asimilación más o menos integral al sistema tecnológico y económico introducido por los inmigrantes de las montañas, aunque muchos de los campesinos arsi siguen cooperando con sus parientes de las planicies en el sector ganadero de su economía. Sin embargo, aun cuando el propósito explícito de la adopción de estas nuevas estrategias consista en parecerse en todo lo posible a los inmigrantes de las montañas, y aunque se vea reducida la expresión manifiesta de su afiliación étnica por medio del vestido y sus símbolos tradicionales, todavía conservan tenazmente una identidad étnica arsi. Esto no se puede lograr en la forma tradicional, pues ello implicaría la conservación de la estructura total de su antigua vida pastoral. A cambio, esta identificación se realiza mediante la transición a un sistema de conocimiento musulmán o semimusulmán que, en una situación de asimilación semejante, en cierta medida hace posible la conservación y perpetuación de la dicotomización étnica. Esta transformación suministra un mecanismo específicamente eficaz para la polarización, ya que el núcleo de la identidad étnica del inmigrante amhara ha sido siempre su cristianismo ortodoxo. De esta manera, en contraste con el proceso que convierte a los campesinos fur en nómadas baggaras, la transición que hace de los pastores de ganado arsi campesinos similares a los amhara no los ha convertido en amhara. El mecanismo conservador de límites simplemente se ha transferido a otro sector de su universo socio-cultural.

Los arsi del Valle del Rift y los jille

Al norte de su territorio los arsi del Valle del Rift tienen como vecinos a los jille, que pertenecen al grupo tribal Tulama perteneciente a los galla y que niegan categóricamente toda relación genealógica con los arsi, aunque ambos grupos aceptan que son galla. Como los arsi, los jille viven en las laderas y en el fondo del Valle del Rift. No son un pueblo eminentemente "ganadero" como los arsi, pero tradicionalmente han subsistido a base de una economía mixta integrada por el cultivo de una especie mediocre de maíz, de mijo y de sorgo en combinación con el pastoreo. Sin embargo, tradicionalmente han sido siempre más sedentarios que los arsi y nunca han adoptado la trashumancia. Son los únicos entre los galla del norte que todavía poseen un sistema clánico de mitades fun-

cionando y siguen aferrados, de un modo acaso más tenaz que el resto del grupo Tulama (con la posible excepción de los jidda), a los remanentes del sistema Gada y a los rituales que lo acompañan. Quizás la interrelación entre los arsi y los jille deba ser clasificada más bien como intertribal que como interétnica. Después de todo ambos grupos pertenecen al mismo grupo tribal principal y hablan dialectos no muy remotos. Sin embargo, la dicotomización demostrada en su interrelación, el hecho de que ambos grupos pongan en relieve, no su origen común, sino su diferente ascendencia dentro de la comunidad más amplia de los galla y, finalmente, el hecho de que muestran sistemas de organización relativamente diferentes, son factores que nos obligan a incluirlos en este contexto.

En contraste con los casos antes mencionados, el límite territorial entre los arsi y los jille es absoluto y coincide en gran parte con el curso del río Awash que va de este a oeste y con la ribera oriental del río Maki en su dirección de norte a sur. Además, en contraste con la interacción que mantienen los arsi con los montañeses y los laki, donde el intercambio de mercados es un aspecto importante, las transacciones de esta especie entre los arsi y los jille son escasas y por lo general poco trascendentes. Esto se puede correlacionar posiblemente con el hecho de que, a pesar de otras diferencias, los dos grupos explotan tipos similares de territorio con técnicas afines. Las diferencias de tecnología y de producción necesarias para la creación de un intercambio de mercado más extenso simplemente no existe. Los principales sitios de mercado en el territorio de los jille se encuentran localizados al norte y forman un semicírculo donde los jille pueden comerciar con los galla tullama de las zonas más elevadas y con los inmigrantes amhara, los gurage y otros grupos.

Aunque presentado en este lugar en forma muy esquemática, el material nos permite hacer una identificación muy somera de la interrelación entre los arsi y los jille como una situación de oposición segmentaria entre dos grupos que luchan por monopolizar el mismo tipo de nicho ecológico. La gravedad de la competencia por las tierras de pastoreo y las parcelas de tierra cultivable han contribuido al recrudecimiento de la hostilidad y a la creación de una frontera celosamente custodiada. Las similitudes en su adaptación ecológica no han ayudado a establecer un puente entre sus límites sino que los han fortalecido en tanto que la misma similitud ha impedido toda forma de transacción y de intercambio. De esta manera, y paradójicamente, el límite étnico más articulado geográfica y "políticamente" que se puede observar en el Valle del Rift dentro del territorio de los arsi es el que existe entre los grupos con mayores semejanzas culturales.[1]

La aldea-mercado poliétnica en Macha

Toda discusión de las relaciones interétnicas en el territorio de los galla en el sur de Etiopía sería incompleta si sólo se hiciera referencia a un sistema en el cual los grupos étnicos tienden a constituirse en unidades territoriales. En la actualidad, casi en todo el sur de Etiopía esta situación se ha venido transformando rápidamente y los diferentes grupos étnicos viven más o menos entremezclados en las mismas zonas y comunidades locales. Es en estas comunidades donde se puede observar el típico sistema etíope de estratificación étnica.

Cuando el territorio Macha, rico en recursos para el pastoreo y la agricultura, fue incorporado al imperio etíope al final del siglo pasado, se originaron ciertos cambios radicales similares a los ocurridos en las montañas Arussi. Se redujo la rivalidad tradicional y segmentaria entre los grupos locales, y con el tiempo fue eliminada totalmente. La movilidad y el tránsito de población aumentaron en el interior de Macha y este territorio abrió sus puertas a la inmigración procedente de otras partes del imperio. Los amhara establecieron un control sobre la política y la administración locales. Los soldados veteranos amhara se establecieron y se convirtieron en terratenientes y agricultores.

[1] Estoy excluyendo a los grupos parias cazadores de hipopótamos, los Weyto, que viven dispersos a lo largo de las riberas del Lago Zwai. Aunque existe una segregación social total entre estos grupos y los arsi, existe no obstante cierto intercambio económico entre ellos.

Con la creciente movilidad sobrevino la creación de aldeas mercantiles y la expansión de las poblaciones existentes, un proceso que ha recibido un ímpetu tremendo de la construcción de carreteras durante las últimas décadas. Aunque su *couleur locale* está determinado por el origen étnico de la gente de la región y por el paisaje circundante, estas poblaciones dedicadas al comercio, distribuidas en toda Etiopía, tienen muchos rasgos en común. En medio de la provincia tradicional rural representan un nuevo tipo de comunidad. Funcionan como centros administrativos de sus distritos, y como tales albergan las oficinas y los juzgados gubernamentales que son frecuentados por una multitud de personas que, para el observador, parecen ser verdaderos adictos a los procesos judiciales.

Estos pueblos crecen rápidamente debido a la inmigración o a la población rural proveniente de la provincia que llega atraída por la vida de la ciudad y los servicios que proporcionan las tiendas, los bares, las clínicas y las escuelas. A esto se agrega la incorporación de funcionarios, comerciantes, trabajadores asalariados, prostitutas y mendigos llegados de las zonas distantes. Todos estos factores han creado un medio radicalmente nuevo para las interrelaciones étnicas donde, no obstante, los límites étnicos persisten en el seno de la comunidad local. Consecuentemente, la función de la etnicidad como fundamento para la organización origina ciertas características notablemente diferentes en comparación con la situación descrita anteriormente, donde los límites étnicos coinciden en gran medida con las fronteras territoriales. Por esta razón, la fusión étnica es más pronunciada, por cuanto los sectores asociados con la administración y el intercambio están integrados. Esto se puede comprobar fácilmente en el campo de la política local, donde cualquier varón adulto miembro de la comunidad puede afiliarse a cualquiera de las facciones existentes. De igual modo, el intercambio de bienes y servicios se extiende a todos los grupos en la localidad.

Sin embargo, la tendencia en determinados grupos a monopolizar ciertos sectores en la vida de la comunidad es evidente y con frecuencia explícitamente manifiesta. La maquinaria de

la administración está predominantemente en poder de los funcionarios amhara. Esto se refleja en la esfera de la política de los partidos, donde los líderes son generalmente amharas o poderosos terratenientes macha "amharizados". En la esfera del intercambio económico la propiedad de las tiendas está más o menos monopolizada por los inmigrantes gurage originarios de la parte sudoccidental de la provincia de Shoa, mientras que el comercio de granos se halla principalmente en manos de los inmigrantes musulmanes galla, provenientes de Jimma.

El sistema de estratificación étnica y las tendencias hacia una monopolización étnica de los diferentes sectores en la vida de la comunidad quedan ejemplificados por ciertos patrones de comunicación, específicamente en los hábitos de lenguaje y en los matrimonios interétnicos.

El lenguaje "político" es indiscutiblemente el amhárico. Toda la comunicación de carácter oficial, todos los procedimientos judiciales y todos los debates dentro del *ider* —una asociación comunitaria— se realizan en amhárico. Si una proporción significante de los participantes no entiende el amhárico, este problema se resuelve mediante la traducción respectiva. Las excepciones a esta costumbre son muy raras. Aun cuando el juez, el orador oficial o el presidente de la reunión sea un galla, invariablemente se valdrá del amhárico que posteriormente será traducido al dialecto galla.

En el comercio, que integra un sistema de interacción que incorpora a una gran proporción de la población total de la aldea y sus alrededores rurales, la elección del lenguaje es menos estricta. Pero aun en este caso se puede observar la función del sistema de estratificación étnica. Si uno de los actores participantes en una transacción pertenece a un grupo étnico de rango superior, la tendencia consiste en utilizar, en lo posible, su lenguaje de intercomunicación. Por ello, un comerciante en granos galla utilizará el amhárico cuando discuta de negocios con su líder de partido amhara. No obstante, hablará el dialecto galla con su vecino y también con el tendero gurage, a quien considera en un *status* étnico "inferior".

Las mismas observaciones son válidas para el patrón general

de la identificación étnica, tanto entre los miembros de la aldea mercantil que cuentan con antecedentes de sus respectivas identidades étnicas como entre los aldeanos y los de fuera. Por otro lado, también es fácil reconocer la ambivalencia respecto a la identificación étnica asociada con la estratificación. De este modo, un galla rural con conocimiento del amhárico negará o se mostrará renuente a aceptar una valoración étnica exclusiva procedente de algún miembro de la aldea mercantil que, para la población rural, es considerada como una comunidad amhara. Lo mismo es cierto respecto a la demarcación étnica entre los residentes de la aldea, donde semejantes distinciones son aceptadas al tratar con individuos con un *status* étnico "superior" pero son rechazadas o suprimidas frente a miembros de un grupo étnico "inferior".

Los mismos aspectos básicos son evidentes en el patrón del matrimonio interétnico. En gran medida, el inter-matrimonio en la aldea-mercado Macha significa un ascenso de las mujeres en un solo sentido, es decir, de los grupos étnicos inferiores a los superiores. Una excepción la constituyen los diferentes grupos de parias tales como los curtidores, alfareros y similares, que son estrictamente endógamos. En una situación similar se encuentran aquéllos que ocupan el más bajo nivel económico de vida.

El traslado ascendente de las mujeres está relacionado con el hecho de que los antecedentes étnicos de la esposa no afectarán, al menos seriamente, el *status* étnico del marido, de su hogar o de sus hijos, mientras que una mujer que se casa con un hombre de un *status* étnico inferior al suyo se considerará degradada, ya que su familia y sus hijos serán clasificados en relación a su marido.

Pero aunque las estrategias practicadas por los diversos grupos étnicos en los campos de la política y la economía están determinadas por lo étnico, la referencia a la identidad étnica como tal muy rara vez se expresa en forma manifiesta por los aldeanos en estos sectores de la interacción. Los dominios donde la etnicidad es utilizada explícitamente y en mayor grado como fundamento para la organización y como un criterio para la segregación y la dicotomización de personas son, como he

indicado, los dominios relacionados con la familia y el parentesco y en parte también con la vida ritual, especialmente al nivel de la familia y de los rituales de grupos pequeños.

Por tanto, a pesar de que los matrimonios han dejado de ser endo-étnicos, la identificación étnica y las referencias étnicas tienen una importancia muy significativa para cualquier preparativo relacionado con el matrimonio. Pero donde se puede observar una expresión más manifiesta de la propia identidad étnica es en los ritos y las celebraciones en pequeña escala donde participan exclusivamente miembros de determinado grupo étnico. Durante la fiesta de cerveza en el vecindario de los galla se pueden escuchar cantos y leyendas que rememoran los antiguos tiempos de independencia. Los cantos hablan de la bravura del guerrero galla y de la cobardía de sus enemigos, de la hermosura de la mujer galla y de la superioridad de la vida pastoral galla que tanto el cantante como su auditorio han abandonado. Las mismas alabanzas y alardes de origen étnico se pueden escuchar en los rituales *kallu* de los galla en Macha, en las fiestas de los musulmanes Jimma galla y en las reuniones rituales de hermandad de los gurage.

Hasta ahora he subrayado ciertas tendencias a la monopolización étnica dentro de los sectores étnicamente integrados de la vida de la aldea mercantil y he circunscrito los niveles en los cuales la integración inter-étnica es más débil y, consecuentemente, las tendencias a la polarización son mayores. Simultáneamente, en la actualidad se pueden encontrar indicios de una disminución en la polarización y en la influencia de la etnicidad como base para la organización, particularmente en la generación más joven. Varias condiciones contribuyen a esta nueva tendencia.

El fundamento económico de todos los aldeanos es el tipo de agricultura y de comercio de los productos agrícolas característico de los amhara del centro de Etiopía. La mayoría de los varones de la aldea y una gran minoría de las mujeres es bilingüe, hecho que tiende a neutralizar la influencia de la herencia étnica y cultural y abre el camino para una interacción más fluida. Las costumbres y los hábitos de la vida cotidiana se han ido nivelando progresivamente. Esto se aplica

también a los símbolos étnicos como el vestido, el peinado y los ornamentos. La introducción, al menos formalmente, de la iglesia ortodoxa y su regulación extensiva de la vida mediante la prescripción del ayuno y las reglas ceremoniales ha contribuido también a dar a la comunidad de la aldea un conjunto unitario de símbolos, aunque la integración en el sector ritual es, como antes he señalado, menos marcada de lo que parece.

Este proceso de integración general ha revestido varias y diferentes formas en la comunidad de la aldea-mercado. Una forma fácil de observar es la estrategia de amharización adoptada por aquellos galla que han logrado acumular los recursos necesarios para que la adopción de esta posición resulte ventajosa; se debe recordar que actuar el papel de un amhara *pobre* sería de poca utilidad pues uno de los ingredientes básicos en el *status* étnico "amhara" es su misma conexión con la superioridad económica y política. No obstante, la amharización no significa que se realiza un cambio total en el *status* étnico de la persona. Pero existe definitivamente una pérdida en su identidad étnica original. De una persona en esta situación se puede decir que "ha dejado de ser galla" y que desea ser "como los amhara". No obstante, este individuo no será aceptado como un amhara ni por su grupo original ni por los mismos amhara. Ha perdido parte de su identidad étnica sin adquirir otra a cambio.

Otra estrategia se halla representada en algunos de los aldeanos jóvenes y mejor educados: en los maestros, en el personal de los centros de salud, etc. Consiste en una supresión consciente de lo que el individuo considera como tribal en favor de lo que él cree que forma parte de una identidad etiope. En contraste con lo anterior, la elección de una estrategia semejante no debilita la identidad étnica original de la persona ante los vecinos de la aldea, no es recibida con envidia por parte de su grupo de origen ni se encuentra en contraposición con la "meta" perseguida por alguno de los grupos. Por lo contrario, de este modo se crea una base para establecer una interacción más flexible tanto con los grupos superiores como con los inferiores. Por otra parte, aunque en la mayoría de las ciudades y de las aldeas aquí examinadas la adscripción de una identidad étnica "etiope" todavía representa una estrategia teórica, ha venido cobrando paulatinamente mayor reconocimiento, y se le promueve por medio del sistema educacional en expansión.

Sumario

Esta breve exposición de las relaciones interétnicas y de la distinción étnica en el sur de Etiopía indudablemente no se presta a la formulación de soluciones fáciles a los problemas relacionados con la etnicidad. Por lo contrario, ha revelado la existencia de una gran variedad de los diversos tipos de límites étnicos, de los mecanismos para la conservación de límites y de las estrategias interétnicas. En este lugar sólo puedo considerar brevemente algunos de los problemas planteados con este material.

Antes que nada, parece haber quedado demostrado que cualquier concepto de grupo étnico definido sobre la base de un "contenido cultural" (por ej., Narroll, 1964) es un instrumento insuficiente en el análisis de la etnicidad en sus diversos contextos interaccionales. Sólo cuando la distinción, la estratificación o la dicotomización étnicas son parte de las estrategias de un individuo o de un grupo para preservar o incrementar su control sobre los recursos es factible realizar una interpretación significativa a partir del *status* social o de otros valores.

En consecuencia, la etnicidad no se vuelve término universalmente aplicable y único, sino más bien la representación de una amplia variedad de inter-relaciones en las cuales la referencia dominante está dirigida a un *status* étnico asignado sobre la base del nacimiento, del lenguaje y de la socialización.

Si se acepta lo anterior, el estudio de las inter-relaciones étnicas se convierte necesariamente en un estudio de los procesos étnicos; es decir, del surgimiento, de la continuidad y del cambio de las relaciones inter-étnicas. Así, podemos reconocer algunos procesos en el material sobre Etiopía:

En el caso de los arsi del Valle del Rift *versus* los pueblos de las montañas, la tendencia dominante en la interacción ét-

nica consiste en un aumento de la polarización y la dicotomización en una situación de creciente competencia por los medios de producción. Como la interacción se realiza, por un lado, entre una población de montañeses dominante y en expansión que cuenta con una economía establecida, que controla la administración y el acceso a los recursos y por otro, una población de pastores arsi originalmente trashumantes y en la actualidad en franca retirada, la única estrategia eficaz para los últimos consiste en la adaptación y, en el mejor de los casos, en su asimilación a los grupos étnicos de las montañas. Sin embargo, esta estrategia no es fácil de consumar debido a los intereses creados de los grupos montañeses en las zonas agrícolas potencialmente ricas en la periferia de las regiones montañosas y porque una agricultura productiva en las zonas bajas sólo sería posible mediante una técnica elaborada de siembra y una agronomía de riego.

Por otro lado, en el oriente las relaciones inter-étnicas entre los laki del Lago Zwai y los arsi representa un proceso de debilitamiento de la dicotomización en favor de una intercomunicación simbiótica que indudablemente se puede explicar por la reducción de la competencia por el control del mismo nicho a partir del predominio arsi y por el incremento de los medios de producción en las laderas colindantes con las montañas en el occidente.

Respecto a los jille no se pueden notar cambios significativos en una relación tradicionalmente polarizada. En este caso una división territorial y un grado ínfimo de intercomunicación se han mantenido como consecuencia de una ausencia del mínimo de requisitos necesario para el intercambio económico y debido a intereses potencialmente conflictivos dentro del mismo nicho ecológico.

Finalmente, se observa un cuarto proceso básico en la aldea mercantil Macha donde la integración inter-étnica ha registrado un incremento notable en sectores importantes de la vida de la comunidad, aunque el modelo de estratificación étnica etiope todavía es factor decisivo en el interior de las esferas integradas donde, en algunas ocasiones, parece formar el fundamento mismo de la estructura de integración.

ESTABILIDAD ÉTNICA Y DINÁMICA DE LÍMITES EN EL SUR DE MÉXICO

HENNING SIVERTS

ÁREA Y PROBLEMA

LA POBLACIÓN de los Altos de Chiapas en el sur de México se puede caracterizar apropiadamente como heterogénea. Existen grupos culturalmente distintos en contacto permanente dentro del mismo territorio general, formando una entidad social compuesta cuyos miembros interactúan constantemente en ciertas esferas de la actividad, notablemente en el sector de las transacciones comerciales (Siverts, 1965 b).

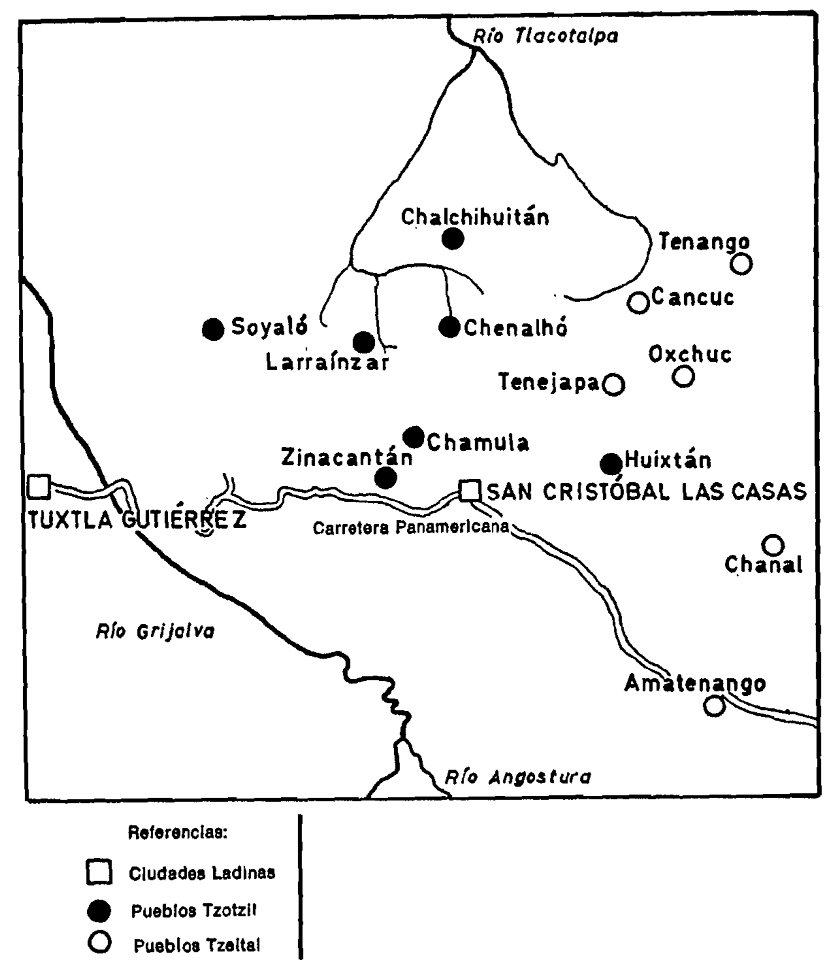
De esta manera, estamos frente a una típica "sociedad poliétnica" basada en una especialización económica y en una interdependencia simbiótica entre las unidades constitutivas. Al parecer, la interacción entre los representantes de las categorías étnicas está fundada en una dicotomización de unidades generalizadas y las diferencias culturales son comunicadas en exceso. Por lo tanto, las transacciones consumadas a través de estas categorías son en principio diferentes de aquéllas en las cuales los miembros participan con personas de su propio grupo.

En consecuencia, la población de los Altos de Chiapas se puede comparar al tipo de sociedad que Furnivall (1944) describe como sociedad "plural" y cuya característica es una combinación de segmentación étnica y de interdependencia económica.

El presente ensayo describe la distribución de los bienes y las formas de interacción en la zona con referencia al problema de la conservación de los límites étnicos. De modo más específico, se plantea la pregunta de por qué los mayas oxchuc que hablan el tzeltal prefieren conservar su indigenismo y se desentienden de la integración nacional y la occidentalización o se resisten obstinadamente a ellas.

Así pues, el tema fundamental de este ensayo es paralelo a

la baggarización de los fur expuesta por Haaland (pp. 75 *ss.*). Pero en lugar de mostrar la forma en que cambian su identidad los individuos pertenecientes a una categoría étnica, yo trataré de explicar las circunstancias que parecen disuadir de todo intento en esa dirección. En ambos casos la línea del argumento está ligada a consideraciones de carácter económico;



Las mesetas centrales de Chiapas (zona Tzeltal-tzotzil). Sólo se muestran unas cuantas ciudades y pueblos.

asimismo, la estructura conceptual muestra semejanzas suficientes para justificar esta comparación.

El supuesto básico en que descansa el análisis es el hecho de que una "situación estable" de la especie que observamos en Chiapas solamente puede surgir cuando los actores individuales se enfrentan constantemente a dilemas similares relacionados con la distribución del trabajo y del capital, en respuesta a los cuales el repertorio de reacciones es limitado y se halla estereotipado. Más aún, se supone que los prejuicios culturales, que forman parte de la constelación de restricciones, tienden a confirmarse y, por consiguiente, a perpetuarse mediante las elecciones gratificadas en la misma forma repetida.

La zona a que nos referimos comprende la ciudad colonial de San Cristóbal Las Casas[1] y su periferia, es decir, la altiplanicie en la cima de la sierra en cuyos flancos del norte y del este se localizan distritos situados a una altura ligeramente inferior. Toda la zona cubre una extensión aproximada de 2 500 kilómetros cuadrados. La altitud varía de los 900 a los 1 800 metros. Las laderas no muy inclinadas son favorables a la población humana en algunas partes de la región, pero gran parte del territorio es accidentada en extremo, con pendientes empinadas, cerros pronunciados y profundos desfiladeros.

Aunque las condiciones son poco favorables, la agricultura es la principal actividad productiva y proporciona un medio de subsistencia basado en el cultivo del maíz y del frijol. En parte de la población rural, la cría de animales, principalmente la cría de ovejas, tiene una importancia considerable. La población de la ciudad la integran comerciantes, tenderos, artesanos, funcionarios y profesionistas. Una inspección más minuciosa revela también la existencia de diferencias regionales sistemáticas entre las comunidades rurales. No sólo hay grandes variaciones en las actividades productivas; existen, además, otras formas sociales contrastantes, es decir, la yuxtaposición de ciertos sistemas de vida distintos.

Los hábitos de lenguaje sirven para acentuar estas distincio-

[1] Antigua capital del Estado de Chiapas, hasta hoy sede del episcopado. Está reconocida como cabecera de distrito, esto es, como "capital" del distrito de la sierra.

nes culturales. Los montañeses hablan distintos lenguajes y dialectos. Por otra parte, manifiestan una gran variedad en los estilos de vestido.

Los chiapanecos hacen uso de varias categorías verbales para referirse a estas variaciones. La principal distinción se establece entre *ladino* e *indio.* El primer término es asignado a aquellos que hablan el idioma español como su lengua principal y practican una forma de vida derivada de la cultura española. La segunda etiqueta étnica es aplicada a aquellas personas que hablan un dialecto indígena como lengua materna y que visten y "se comportan como indios".

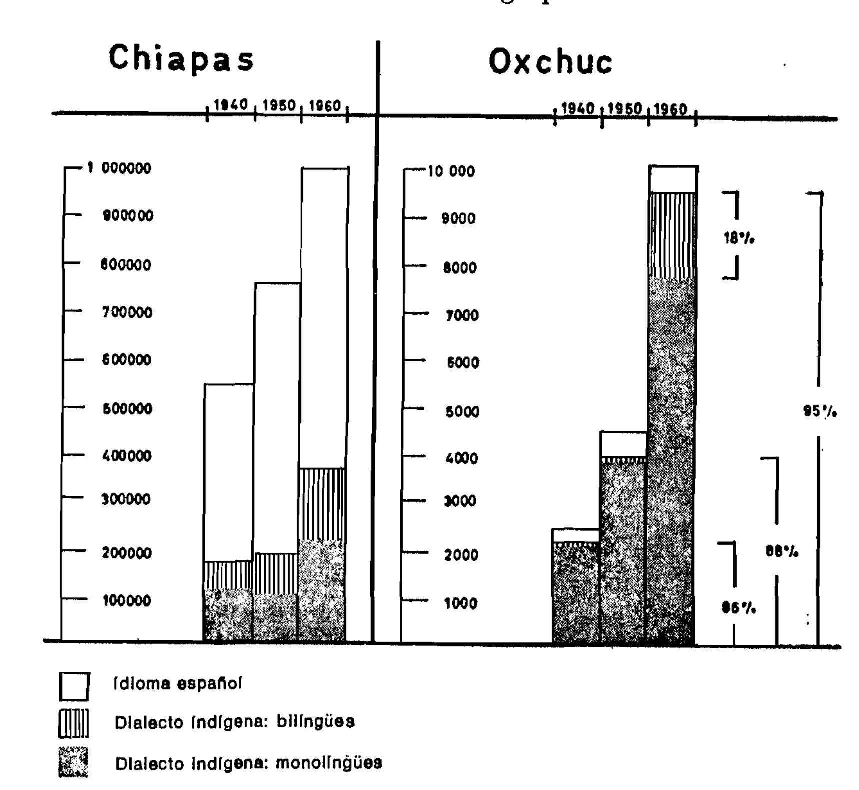
A su vez, la palabra *indio* o el diminutivo *indito* pueden evocar toda una lista de subcategorías tales como *zinacantecos, chamulas, oxchuqueros, cancuqueros,* etc. Son nombres otorgados a grupos específicos de personas que se distinguen entre sí por sus características particulares de vestido, y en relación a los productos que concentran en el mercado de San Cristóbal Las Casas. Así por ejemplo, entre los montañeses chiapanecos, la siguiente descripción puede ser una caracterización adecuada de una categoría semejante, en este caso, de los zinacantecos: "Los zinacantecos usan sombreros grandes y planos con cintas de colores, calzones blancos, pañoletas al cuello, de color de rosa y guaraches con amarras altas. Son comerciantes de sal y viven en el municipio de Zinacantán."

Las observaciones de campo realizadas en los últimos 40 años dan la impresión de que el alcance y el contenido general de estas definiciones han sido relativamente constantes y que el número de personas que los utiliza va en aumento.[2] Los informes del censo en los últimos 30 años parecen corroborar esta suposición.

La proporción de los individuos que hablan dialectos indígenas es estable y en algunas partes de la región en estudio se nota un marcado incremento (véase el cuadro estadístico adjunto). Aunque la exactitud de las estadísticas vitales en México se puede poner en duda respecto a ciertas zonas y periodos, no obstante podemos confiar en la tendencia general que revelan estos datos; y si esta tendencia refleja efectivamente una realidad social y demográfica, podemos concluir que las "tribus" o los pueblos que hablan dialectos indígenas mantienen sus poblaciones y conservan sus idiomas de acuerdo con el estereotipo establecido para cada grupo de población.

Tomando en consideración el largo periodo de contacto en-

[2] *Cf.* Blom y La Fargue, 1927; Blom, 1956; Aguirre Beltrán, 1953; Guiteras Holmes, 1946; Pozas Arciniega, 1948, 1959; Redfield y Villa Rojas, 1939; Villa Rojas, 1942-1944, 1947; Cancian, 1965; Vogt, 1966; Siverts, 1965 a; Pitt-Rivers y McQuown, 1964.



Proporción de personas de habla indígena de 5 años de edad o más en el Estado de Chiapas y en la municipalidad de Oxchuc.
FUENTE: *Censo General 1940/1950/1960 (Estado de Chiapas), Dirección General de Estadística, México, D. F. M. Germán Parra: Densidad de la población indígena en la República Mexicana, conforme al censo de 1940. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. 1, Núm. 1, México, D. F. 1950.*

tre la población indígena y los colonizadores, las campañas militares, las epidemias, las presiones políticas, las expropiaciones de tierra y, finalmente, los efectos de la política nacional en los años recientes, dirigida a integrar a los indios a la vida política y económica de la nación, nos parece muy significativo el hecho de que la asimilación sea mínima y que los límites étnicos permanezcan intactos. Sin embargo, se debe hacer notar que la noción de un "límite étnico" no implica el supuesto de idiomas *idénticos* trasmitidos desde tiempo inmemorial. Más bien, este límite implica la constancia de un conjunto de idiomas que comunican contrastes mínimos entre los sectores de la población. En efecto, muchos rasgos considerados típicamente indígenas en la actualidad han sido identificados como simples imitaciones de elementos ceremoniales y "costumbres" de origen español. Un caso curioso que confirma lo anterior lo constituyen los trajes ceremoniales utilizados por los chamulas en su fiesta de carnaval: son imitaciones de los uniformes de granaderos franceses usados por las tropas de Maximiliano en 1862 (*cf.* Blom, 1956: 281).

Las señales de identificación, cualquiera que sea su "origen", sirven el propósito de asignar *status* étnico a los individuos, guiando o dirigiendo de este modo su interacción. Consecuentemente, el problema de explicar la persistencia de estas características puede ser abordado mediante un estudio de aquellos sectores de la actividad donde se articulan los representantes de las diversas categorías.

Por tanto, en las páginas siguientes presentaré un esbozo de las formas de interacción que ocurren dentro de los campos o sectores de la actividad tales como el *mercado* y la *administración.* En este ensayo ambos sectores son considerados más bien como inclusivos, es decir, la educación y el ritual no están separados de la "administración", y el "mercado" comprende diversas formas de transacciones comerciales.

En el proceso de descripción intentaré desarrollar un análisis que habrá de revelar la conjunción de aquellos factores necesarios para producir una situación de estabilidad de límites. No obstante, con el fin de efectuar este análisis necesitaremos examinar primero la forma y la naturaleza de los bienes de que pueden disponer los actores en las situaciones en que interactúan los ladinos y los indios. Luego, nuestra primera tarea será una descripción de la distribución de los recursos.

Distribución de los recursos y de las actividades productivas

La tierra es un recurso escaso, cuya propiedad, en caso de existir, está en poder de indios y ladinos por igual. Existen dos formas principales de tenencia de la tierra:

1) El rancho ganadero y las plantaciones de cultivos destinados al mercado, propiedad de los ladinos. La propiedad es poseída individualmente y está sujeta a compra-venta; es explotada por medio de un número reducido de trabajadores, y el trabajo es suministrado por los miembros de la comunidad indígena adyacente, descendientes de los propietarios del territorio.

2) Las tierras colectivas e inalienables propiedad de una comunidad indígena o de un sector de la comunidad, dentro de las cuales las familias individuales explotan parcelas limitadas sobre la base de usufructo. Estas tierras son explotadas a base de un cultivo de maíz y de frijol mediante el proceso de tala y quema. El trabajo es aportado la mayor parte del año por los miembros de la familia. Durante la temporada de siembra se forman equipos de trabajo más extensos, fundados en sistemas de parentesco o de amistad.

Las variaciones regionales en los recursos naturales y en la capacitación tecnológica favorecen el desarrollo de la especialización de la producción. En las comunidades indígenas algunos especialistas se dedican en su tiempo libre a la manufactura de productos artesanales tradicionales como objetos de cerámica (jarros), ponchos de lana y cinturones, sillas de madera, instrumentos músicos, así como a la elaboración de cordelería, carbón, leña y sal. Estas mercancías son llevadas al mercado de San Cristóbal Las Casas junto con los demás productos indígenas excedentes.

Otras industrias, incluyendo las fundiciones, los talleres de armería, las compañías constructoras y una gran variedad de

industrias en pequeña escala productoras de los bienes ceremoniales indígenas son propiedad exclusiva de los ladinos; por otra parte, muchas de estas actividades están confinadas a la ciudad que, incluyendo el mercado, es controlada por los comerciantes e intermediarios ladinos. El diagrama muestra la distribución de algunos de estos artículos y de las actividades productivas (p. 139).

La confrontación de los bienes y los sectores de la articulación

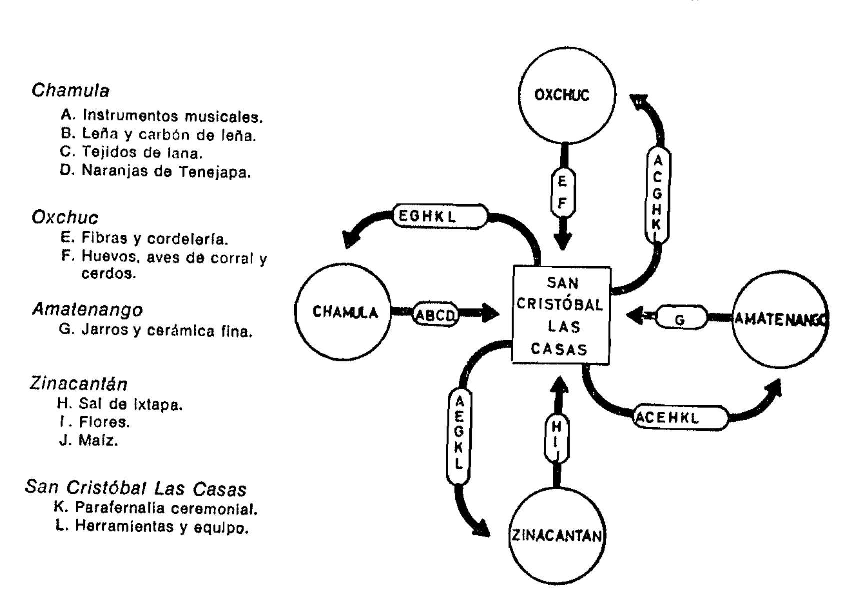
Ladinos e indios son competidores y opositores en la propiedad de ciertas zonas de tierra cultivable; por otra parte, ambos grupos son participantes interdependientes en un sistema económico donde los indios actúan generalmente, como cultivadores de productos agrícolas y como consumidores de los bienes industriales, mientras que los ladinos son comerciantes y productores de las mercancías industriales y artesanales y consumidores de los artículos alimenticios cultivados por los indios.

Las transacciones son efectuadas en su mayor parte en la ciudad de San Cristóbal Las Casas.[3] Los indios llevan sus productos al mercado de la ciudad y los venden directamente a los consumidores o, lo que es más común, venden sus productos a comerciantes ladinos que los revenden en el mercado. Una figura destacada en el sistema de intercambio de bienes es la *atajadora* (interceptora), una mujer ladina intermediaria que se gana la vida esperando en las orillas de la ciudad a los indios a quienes compra sus productos, que posteriormente revenderá en el mercado o en su propia tienda.

A primera vista no parece haber una justificación económica de la existencia de estos intermediarios, pues se puede decir que en realidad los indios se encuentran ya en el mercado y,

[3] Dentro de la frontera tribal el comercio se efectúa a tres niveles: *a)* intercambio a largo plazo entre parientes cercanos y vecinos; *b)* comercio en especie (plátanos por frijol) con referencia indirecta al cambio de moneda mexicana entre parientes remotos y conocidos: 50 ¢ = un racimo de plátanos = un *pulato* (olla) de frijoles; la magnitud de las medidas depende de la estación; *c)* intercambio ordinario por medio de moneda entre los miembros de la tribu no emparentados y distantes.

en todo caso, es probable que pasen todo el día en la ciudad. Sin embargo, el regateo imprescindible en toda venta al menudeo consume un tiempo mayor del que están dispuestos a perder los indios provenientes de lugares distantes. Una razón más es que las operaciones de cálculo y de regateo para fijar los precios requieren de ciertas aptitudes, entre ellas un dominio total del idioma español y cierta experiencia del mercado. Por lo mismo, los indios prefieren el trato rudo pero rápido de estas mujeres. La forma en que las *atajadoras* tratan a sus proveedores indígenas demuestra la actitud un tanto dominante que los ladinos adoptan habitualmente respecto a los indígenas. Se supone que el indio es tímido e ingenuo y que no sabe negociar, y ésta es una creencia que tiene el carácter de verdad axiomática. Para el indio es muy difícil negociar con los ladinos a otro nivel que no sea el nivel comercial más elemental. Esto fomenta el tratamiento brusco de que es objeto en todas sus operaciones con los ladinos; tampoco dispone de muchos recursos jurídicos, con excepción del Departamento



Representación simplificada del mercado de San Cristóbal que indica la circulación principal del intercambio de bienes.

de Asuntos Indígenas. Pero por lo general es necesario que haya sido víctima de casos graves de estafa en diversas ocasiones para que el indio venza el temor que le inspiran autoridades y oficinas y se atreva a presentar una acusación formal ante éstas.

San Cristóbal Las Casas puede ser caracterizada como una ciudad mercantil indígena controlada por los ladinos. En la ciudad los indios se desprenden de sus productos excedentes a cambio de los cuales se pueden abastecer de herramientas y de equipo de toda clase, incluyendo bienes ceremoniales, "material para ropa indígena" y, finalmente, de todos los diversos objetos artesanales producidos por otras comunidades indígenas. Obviamente, la importancia principal de la ciudad radica en su calidad de centro de redistribución para un vasto territorio (*cf.*, el diagrama en la p. 139).

Característicamente, la ciudad está dividida en distritos o *barrios,* cuyos miembros se especializan en una u otra actividad destinada a la satisfacción de las necesidades particulares del indígena. El *barrio* de Santa Lucía, por ejemplo, está dedicado a la producción de fuegos artificiales, imprescindibles en toda *fiesta* indígena. Otro *barrio,* Cuxtitali, se especializa en la compra y el sacrificio de cerdos; los habitantes de este *barrio* realizan viajes tan largos que los llevan hasta la región selvática situada al oriente, donde compran cerdos antes de la temporada de siembra, época en que los indios están dispuestos a deshacerse de los cerdos con el fin de evitarse la construcción de cercados para los molestos animales. Al mismo tiempo, los comerciantes de cerdos aprovechan la ocasión para vender telas y baratijas durante sus viajes. Es preciso añadir que los indios por regla general jamás comen sus cerdos; éstos son criados con el único propósito de convertir su maíz en dinero en efectivo.

Por otra parte, esta ciudad mercantil es la sede natural del gobierno local y de las agencias federales, incluyendo la policía, una guarnición militar, el telégrafo, el teléfono, la oficina postal y las autoridades sanitarias. De primordial importancia es la Agencia de Trabajo, mediadora en la demanda de trabajo estacional en favor de las grandes plantaciones de café establecidas en la costa del Pacífico. La cosecha de café durante el otoño es la única oferta de trabajo proveniente del "exterior" con que cuentan los indios. Sólo ocasionalmente los indios muy pobres de los suburbios de la ciudad consiguen trabajo esporádico en el jardín o en la tienda de un ladino rico. De otra forma, no existen oportunidades para los indios, simplemente porque se supone que no son competentes ni dominan las aptitudes suficientes, entre ellas el lenguaje y la educación en general.

Así pues, los ladinos controlan tanto el mercado del trabajo como la distribución de los bienes y servicios.

Salvo por dos casos notables en sentido opuesto (discutidos más adelante), los ladinos ocupan todas las posiciones de autoridad y los cargos burocráticos dentro del gobierno y la administración regionales. En el presente marco esto incluye las agencias federales y estatales lo mismo que el gobierno municipal de San Cristóbal Las Casas, entidad de primer orden dentro del sistema jerárquico de los municipios.

El municipio de San Cristóbal Las Casas tiene jurisdicción sobre un distrito más amplio que el simple territorio municipal, lo cual queda demostrado por la colocación de secretarios ladinos en la organización de los gobiernos locales de las comunidades indígenas, que en lo demás son administradas por los habitantes aborígenes. En consecuencia, normalmente, el control político de la zona periférica del municipio es ejercido por medios administrativos. No obstante, es preciso aclarar que el predominio de los ladinos está fundado en la superioridad militar y en la amenaza siempre presente de recurrir a la fuerza física en un momento dado. A la menor provocación se puede ordenar que un destacamento de las fuerzas militares o policiacas ocupe un pueblo indígena.[4] Por supuesto, ni los jefes tribales tradicionales, ni los *principales* o el cuerpo subordinado de los funcionarios cívico-religiosos se encuentran en posición favorable para resistir medidas de este tipo pues sus atribuciones están supeditadas al gobierno municipal reconocido oficialmente y que está por encima de éstas, o sea, al Ayunta-

[4] *Cf.* el caso en que se "pidió ayuda militar" a Oxchuc en 1960 durante un periodo de supuesta "agitación" (Siverts, 1964: 368).

miento Constitucional. Este último cuerpo controla la fuerza policiaca y por lo mismo cuenta con sanciones efectivas a su disposición. No obstante, a pesar de que el Ayuntamiento está compuesto en su mayoría por elementos indígenas, sus fuentes de autoridad y la designación de sus funciones son extra-tribales y tienden a canalizar sus actividades ejecutivas. Esta neutralización está reforzada y se hace efectiva por la presencia del secretario ladino (*cf.* Siverts, 1960). De esta manera, el "antiguo régimen" de los *principales* está limitado por el Ayuntamiento, mientras que el "nuevo régimen", a su vez, está supervisado por el funcionario ladino. En tanto los ladinos sean capaces de conservar esta posición clave en la administración local, su control de la política interna se mantendrá relativamente firme; el único medio posible por el cual un cuerpo político indígena podría remplazar al funcionario ladino por un indígena dependería de la capacidad demostrada por el candidato para llenar los requisitos del cargo: que supiese leer y escribir y que tuviese un conocimiento suficiente del español y de la maquinaria de la burocracia mexicana.

Esto nos conduce a otro recurso importante sobre el cual los ladinos ejercen un control casi exclusivo: la educación. Sólo recientemente ha sido posible que unos cuantos indígenas bien dotados asistan a las escuelas secundarias. La mayoría de los indios carece de toda educación aunque, mediante el programa educacional iniciado por el Instituto Nacional Indigenista, en la actualidad se da educación primaria a la niñez en varias comunidades indígenas.

Sin embargo, hasta la fecha, la falta de medios y el desconocimiento del español han sido obstáculos efectivos para la educación y la participación del indígena en la vida profesional. Esto explica el control ejercido por el ladino sobre las fuerzas de la policía y del ejército, sobre el telégrafo, el teléfono y los tribunales judiciales que implica, en suma, un control absoluto de la información y del poder coercitivo, que comprende tanto a la ciudad como a sus habitantes.

Como los estudiantes de derecho son reclutados en las clases media y alta formada por los grupos de terratenientes y comerciantes de la ciudad, la fidelidad a los representantes de estas

categorías de población muy probablemente será mantenida por encima de cualquier forma de responsabilidad idealista pro-indígena. En gran parte, este hecho obedece también a factores económicos. Desde el punto de vista del indígena, la "justicia" sólo se puede conseguir en virtud de los lazos de parentesco o de amistad existentes entre el abogado y sus clientes. El nivel notoriamente bajo de los sueldos y los salarios dispensados a los funcionarios del gobierno civil hace que el cohecho sea un procedimiento reconocido, aunque ilegal, casi siempre necesario para obtener decisiones judiciales favorables. Probablemente a esto se debe que el Departamento de Asuntos Indígenas haya instituido un asesoramiento legal gratuito para los indios. Desgraciadamente, pocos indígenas están enterados de la existencia de semejante institución.

De modo general, los ladinos consideran a los indios como seres inferiores o como una especie de niños, de quienes es legítimo exigir subordinación y obediencia. Ellos creen ser los representantes de la "cultura superior"; en realidad, de otra *raza.* Todavía hace poco sólo a los ladinos se les permitía montar a caballo, y hasta la fecha no es muy común observar jinetes entre los indios, ni aun entre los que son propietarios de caballos. No obstante, dado que los indios son los productores de los artículos de primera necesidad, representan un indispensable potencial de trabajo y son los principales consumidores de los productos de los ladinos, por lo cual se evita en lo posible humillar o insultar innecesariamente a los indios. Por lo mismo, en su trato diario y directo con los indios, los comerciantes, los rancheros y los dueños de las plantaciones ladinos adoptan una actitud amigable y paternalista.[5] Pero, por otro lado, jamás invitan a los indios a sus reuniones y fiestas. Una excepción a esta regla se pudo observar en el centro ceremonial de Oxchuc en 1962 cuando el presidente indígena del

[5] Es muy característico que los ladinos se dirijan a los indios siempre en segunda persona (plural y singular) que por lo general es una forma de interpelación insultante. El uso de la segunda persona del plural es considerado un arcaísmo en las demás regiones de México donde la tercera persona está reservada para dirigirse a una pluralidad (de personas) no especificada.

gobierno municipal fue invitado a la fiesta del compromiso matrimonial de un destacado ladino local; al parecer, la idea fue conferir un sello oficial al acontecimiento.

Del mismo modo, el matrimonio entre ladinos e indios es excepcional y no es aprobado por ninguno de los grupos. Un profesor chanalero (indígena) que residía en Tenango se casó con una mujer ladina pobre, pero aunque la familia gozaba del prestigio derivado del puesto del marido, ni ladinos ni indios los admitieron como ladinos.

Esto nos conduce a un aspecto relacionado aunque totalmente opuesto, a saber, el cambio de identidad (*cf.* p. 131). Es muy significativo que en el medio de la sierra se registren muy pocos casos de "cambio" de un grupo a otro, lo que no debe sorprendernos si consideramos que el cambio de identidad, por su misma naturaleza, es un asunto vinculado generalmente al pasado oculto de un individuo o de una familia. Sin embargo, en ocasiones los individuos pobres de la ciudad son llamados *revestidos* —"los que han cambiado de vestido"— por aquellos que se encuentran en situación ligeramente superior. Algunos fragmentos de historias individuales revelan que la ladinización [6] es una realidad social. En la ciudad existe una constante infiltración de fracasados provenientes de un grupo reducido de comunidades indígenas situadas al sur y al oriente de San Cristóbal Las Casas. Un caso típico es el de P..., originaria de Aguacatenango, que fue abandonada por su esposo chanalero; ella asegura que la única solución que le quedaba fue mudarse a la ciudad con sus hijos en busca de trabajo de sirvienta. Similarmente, en algunos casos los niños huérfanos son adoptados por una familia ladina. Estos individuos crecerán en un medio ladino y finalmente serán reconocidos como "semi-civilizados". Pero se requieren por lo menos dos generaciones para desprenderse del estigma de indígena.

En consecuencia, cruzar la barrera étnica requiere una trasposición absoluta que incluye el abandono del hogar de la familia y de todo un sistema de vida. Comúnmente, la decisión de "volverse ladino" es una medida desesperada, la única op-

[6] El neologismo "ladinización" está tomado de McQuown y de Pitt-Rivers, 1964.

ción disponible cuando todo parece haber fallado. Para el indígena, la decisión de mudarse y de fijar su residencia en una ciudad implica automáticamente una vida precaria en una barriada urbana situada en los niveles más bajos de la escala social. La ladinización significa el abandono de una existencia dentro de una sociedad igualitaria y la adopción de la condición más humilde dentro de una sociedad estratificada.

Sin embargo, se pueden citar por lo menos dos casos muy conocidos de cambio satisfactorio. Evidentemente, "cambio" puede ser un término no muy adecuado pues los casos que mencionamos se refieren a indios chamulas que lograron mantener una doble identidad. Estos individuos fundaron sus fortunas y carreras personales sobre la base de extensas empresas comerciales dentro de la sociedad ladina, sin dejar de identificarse abiertamente como chamulas.

La elección de sus respectivos negocios fue de tal naturaleza que los indios generalmente consideraron sus actividades como benéficas para ellos. El más notable de estos empresarios, el finado Erasto Urbina, estableció una ferretería que vino a satisfacer la necesidad de herramientas baratas por parte de los indios. Urbina hablaba el tzotzil y no estafaba a sus consumidores quienes, en consecuencia, preferían negociar con él que exponerse al mal trato de los comerciantes ladinos. De este modo, el negocio prosperó y el poder de su propietario se extendió a la par que crecía su negocio. Llegó a ser nombrado presidente de San Cristóbal Las Casas y por matrimonio emparentó con una destacada familia ladina.

Pero Erasto Urbina ejemplifica el resultado posible de una hábil manipulación de ciertos recursos de que carece la mayoría de los indígenas. Para la mayoría, el mundo de los ladinos es peligroso. En el pueblo indígena de San Bartolomé se narra la leyenda de que los ladinos fueron creados del excremento de los caballos mientras que los indios son *bac'il winik* (verdaderos hombres). En el medio ladino, siempre extraño, los indígenas adoptan una posición modesta y servil.

Para resumir nuestra descripción hasta el momento:

Los principales sectores de la articulación, el comercio y la administración, están organizados de modo distinto y sirven a

diferentes propósitos. El efecto general de ambos sectores es el mantenimiento de transacciones estereotipadas entre los miembros, en una relación de dominante-subordinado, fundada según normas étnicas. En esta medida estos dos sectores de la articulación integran una estructura de regulaciones para la interacción, confirmadas recíprocamente. El mercado hace posible la circulación de bienes y servicios, mientras la administración proporciona la protección política a la distribución de los recursos (al *statu quo*) en que se basa la actividad comercial, y recauda parte de las utilidades directa o indirectamente en forma de impuestos y soborno.

En el funcionamiento actual de estos dos sectores, tal complementariedad parece evidentemente relacionada con ciertas premisas básicas de sus respectivas organizaciones. Una premisa semejante es la autonomía regional derivada de la Constitución Mexicana, una de cuyas finalidades es el desarrollo de formas sociales locales fuera del control federal efectivo. Por lo mismo, la administración provincial puede establecer reglamentos y rutinas en respuesta directa a las constelaciones locales de poder. En los Altos de Chiapas, el poder es compartido por los dueños de las plantaciones, los grandes comerciantes y la Iglesia Católica. Por esa razón, los elementos de la administración son reclutados en su mayoría dentro de estos círculos. Los indios no se encuentran representados. Salvo en casos como el de Erasto Urbina, los indígenas no logran penetrar en la poderosa élite que dirige el comercio y apoya a la administración. Para los indios San Cristóbal Las Casas es un sitio externo de intercambio, antes un *lugar* de mercado que un mercado donde sea posible realizar inversiones importantes y obtener mayores ganancias.[7]

Esta observación nos lleva a otra condición básica para el funcionamiento eficaz de la constelación mercado-administración como empresa esencialmente ladina: las barreras definidas étnicamente para el libre intercambio de los factores primordiales en la producción como la tierra y el trabajo, y que implican una participación casi nula por parte de los indios en esta esfera de las transacciones. En otras palabras, las restric-

[7] *Cf.* la discusión del "mercado periférico". (Bohannan, 1963: 240 *ss.*)

ciones locales para la distribución del trabajo y del capital crean una situación de oportunidades que al parecer priva a los indios de la posibilidad de realizar inversiones extra-tribales. En la misma medida, estas inversiones se pueden realizar solamente si se abandona el territorio tribal y se cambia de identidad. No obstante, abandonar el hogar significa renunciar al recurso mismo sobre el cual está basada la existencia: la tierra. Consecuentemente, los indígenas no se inclinan en favor de semejante solución.

Esta situación se confirma de modo más notable en el caso de Oxchuc. Más adelante describiré con mayor detalle la forma en que la tenencia de la tierra suele limitar a los oxchuqueros en la elección de su actividad y, por lo mismo, de su identidad.

La tenencia de la tierra y sus implicaciones en Oxchuc

En el pueblo de Oxchuc los varones tienen derecho, en virtud de su filiación patrilineal, a una participación en la extensión de tierra compartida comunalmente. La afiliación a la comunidad está determinada por los patronímicos y por la residencia común.

Para que les sea permitido explotar este recurso, los oxchuqueros están obligados a cultivar sus parcelas asignadas de acuerdo a la manera prescrita, es decir, una agricultura basada en los cultivos principales de maíz y de frijol mediante el proceso de tala y quema. Cultivan además frutos y vegetales en pequeñas cantidades (en los huertos contiguos a las casas) y crían cerdos y gallinas para su venta. El único cultivo destinado al mercado es el maguey, del cual se manufacturan cordelería y fibras. Al parecer otras empresas se ven obstaculizadas por las condiciones ecológicas lo mismo que por las circunstancias culturales (o sea, por los axiomas de propiedad y de conducta): toda desviación, aunque sea en mínimos detalles, de las prácticas comunes al oxchuquero en los sectores de la producción y del consumo, es considerada impropia y ligada a graves consecuencias sociales (brujería y ridículo). Esto quedó ampliamente confirmado en la agitación social que siguió a

la introducción del protestantismo en la región. Como era natural, los protestantes estaban ansiosos por demostrar su independencia y su "nueva forma de vida"; pero hasta sus inversiones muy modestas en equipo, el blanqueado de sus casas o la forma diferente en que sembraban el frijol fueron vistos con gran escepticismo y en ocasiones provocaron acusaciones de brujería que culminaron en algunos casos en homicidio.

Esta rigidez en relación con la forma de explotación de los campos agrícolas por parte de los comuneros es comprensible si consideramos las consecuencias de que se permitiese la libre empresa en territorios que en cualquier momento pueden ser expropiados para su redistribución. Del mismo modo, ninguna parte de la propiedad comunal puede ser transferida por un miembro individual, lo cual significa que un individuo no puede exigir compensación si abandona su participación a los demás miembros y decide emigrar y establecerse por su cuenta en un sitio donde sean mejores las condiciones. (Oxchuc no es favorable para la agricultura y la escasez de la tierra es un serio problema.) Por lo mismo, esta persona no contará con ningún capital a su disposición para fundar una nueva vida fuera de las fronteras tribales. Por otra parte, no existen otros lugares donde establecerse, a excepción de algunas poblaciones de dudosa reputación situadas en regiones distantes. Tampoco es posible conseguir trabajos bien remunerados fuera de Oxchuc que permitan un establecimiento permanente y el traslado de la familia.

En consecuencia, en Oxchuc el varón está colocado en una situación de oportunidades que lo obliga a aceptar la condición de miembro de su grupo patrilineal y hacer uso de sus derechos a la tierra en la localidad en que ha nacido. Esta elección implica una serie de privilegios y de obligaciones secundarios, entre ellos el derecho a ser reconocido como pleno participante de la tribu, derecho que implica, a su vez, un conjunto de aspiraciones orientadas a las posiciones de prestigio dentro de la ordenación jerárquica de la tribu. No obstante, este derecho es sólo un aspecto de la obligación general de servir a los demás miembros de la tribu en cualquier capacidad que sus superiores juzguen pertinente. Por esto, no es

raro que un miembro de la tribu se vea forzado a aceptar el nombramiento de patrocinador ceremonial de una *fiesta,* pueda o no pueda sufragar los gastos implícitos en el compromiso contraído. El temor a provocar la ira de los ancianos y de los poderes sobrenaturales mantiene a la mayoría de la comunidad disciplinada y dispuesta a acatar lo que se le ordena.

Conclusión

Así pues, hemos visto como un solo factor, el principio de distribución de la tierra, produce una situación que, en combinación con el establecimiento de una categoría étnica que sirve al ladino para defender su posición en el sistema de las transacciones, tiende a delimitar el campo de actividades de los individuos nacidos como oxchuqueros.

En efecto, para un joven de padres oxchuqueros, el simple hecho de renegar de su origen y abandonar el suelo nativo implica tantos riesgos que no se atreve a intentarlo siquiera. Tiene que vivir resignado a su suerte, y la única manera de lograrlo es aceptando el trato que le ofrecen sus mayores, con todas sus consecuencias: "Resígnate a vivir como oxchuquero y cosecha los frutos de tu único recurso, por el cual renuncias a la mayor parte de tu autonomía". Su recompensa consistirá en un medio de subsistencia, un poder potencial y un prestigio dentro del marco de referencia de Oxchuc.

Como se ha indicado anteriormente, el perfil de consumo está restringido por la economía local y por los prejuicios culturales. Está determinado además por las ofertas disponibles de los bienes de consumo en San Cristóbal Las Casas, donde los ladinos promueven ciertas compras y obstaculizan otras. En consecuencia, si actúa como oxchuquero y asume sus responsabilidades familiares y ceremoniales, el individuo se verá recompensado constantemente por los miembros de su tribu lo mismo que por los ladinos. Por ello mismo, las esferas de acción y de conversión en las cuales puede participar un oxchuquero con mayores beneficios tienen el efecto retroactivo de confirmar los mismos axiomas en que está fundado el sistema. Luego, características como las del lenguaje y el vestido tien-

den a comunicar continuamente una distancia social y cultural entre los grupos de población que son complementarios en el sistema de producción y de consumo de la entidad social de los Altos de Chiapas.

No obstante, el número de indígenas bilingües crece constantemente. Por otro lado, profesores indígenas comienzan a trabajar en las comunidades indígenas. Se está formando incluso una élite indígena (Siverts, 1964). Sin embargo, ¿significa esto el inicio de un proceso de ladinización? ¿Hasta qué punto necesita saber español un individuo y qué grado de educación se requiere para que pueda dar el salto?

Aparentemente el aprendizaje del lenguaje y de la cultura general seguirán siendo factores de considerable importancia en tanto las oportunidades para este tipo de capacitación estén orientadas exclusivamente a las posiciones dentro de una sociedad indígena. Lo que la educación introduce en la vida social indígena es una plataforma adicional para la actividad política en un medio estrictamente indígena (Siverts, 1965 c). De ahí que los miembros de la joven élite, aunque alardean de su conocimiento de la cultura y las costumbres ladinas, no aspiran a ser aceptados como ladinos, sino, antes bien, están deseosos de obtener el reconocimiento de su propia sociedad. Y la única forma por la que pueden lograr esto es convirtiendo sus conocimientos en actividades útiles a su comunidad, ya sea como intérpretes o asesorando a sus compañeros de la tribu en sus tratos con el mundo exterior. De esta manera, los "nuevos líderes" constituyen un recurso para la comunidad en conjunto, por cuanto la administración interna, así como las negociaciones con los ladinos y en San Cristóbal Las Casas, se realizan con mayor eficiencia.

En recompensa por sus servicios los "expertos" obtienen una posición de prestigio dentro de la tribu y algunos beneficios materiales en especie y en dinero.[8] En otras palabras, la élite está incorporada a la comunidad; la educación del ladino, en lugar de producir ideales ladinos y de fomentar la adopción

[8] Los profesores reciben sus salarios del Instituto Nacional Indigenista; los parientes proporcionan el trabajo para cultivar sus campos y los amigos y los vecinos frecuentemente hacen obsequios a sus familias.

de una identidad ladina, se vuelve en contra de la administración ladina y la influencia exterior, reforzando el orgullo tribal y el indigenismo.

Pero el indigenismo, en este contexto, está típicamente confinado a la tribu, al propio pueblo. Todo parece indicar que en la actualidad no existe una tendencia a extender la idea de indigenismo a los pueblos vecinos o a los indígenas mexicanos en general.[9] Por lo contrario, cada pueblo es una unidad autónoma; los miembros de la tribu no encuentran otras alternativas para tratar con la demás gente en este mundo a excepción de una interacción comercial con los ladinos en condiciones de desigualdad o, por otro lado, mediante la comunicación ceremonial y el comercio en pequeña escala en condiciones de equidad con otros indígenas en las fiestas consagradas a los santos patrones.[10]

En suma, la situación poliétnica, tal como se puede observar en los Altos de Chiapas, es notablemente diferente de la situación típica de las minorías en el norte de Noruega analizada por Eidheim (pp. 50 *ss.*). Un lapón puede tratar de ocultar su identidad o de vivir una existencia doble si pretende ser una especie de noruego en su conducta externa y vive como lapón dentro de su círculo cerrado. Al contrario, el montañés indígena es siempre un indígena, tanto en su hogar como en su interacción con los ladinos. Su destino está configurado por una situación en la cual su indigenismo constituye el fundamento mismo de la interacción.

[9] El "indigenismo" en este sentido existe solamente entre los intelectuales románticos y en ciertos políticos idealistas ausentistas.

[10] Actualmente el pan-indigenismo es tan extraño al oxchuquero o al cancuquero como lo fue durante los levantamientos del pasado, notablemente durante la gran insurrección de 1712, cuando estas dos tribus unieron sus fuerzas temporalmente en un intento infructuoso para luchar contra los españoles (Pineda, 1888). Es quizás sintomático que perdieran la que debió ser fácil victoria debido a indecisión y desorganización en las operaciones militares; esto puede servirnos tal vez como un ejemplo revelador de una situación poliétnica donde una mayoría sumamente segmentaria fracasa en un intento concertado por neutralizar a una minoría dominante y organizada. Pero, por supuesto, los españoles jamás constituyeron efectivamente una minoría; representaban la sociedad más numerosa del mismo modo que los ladinos en la actualidad.

LOS PATHANES: SU IDENTIDAD Y CONSERVACIÓN

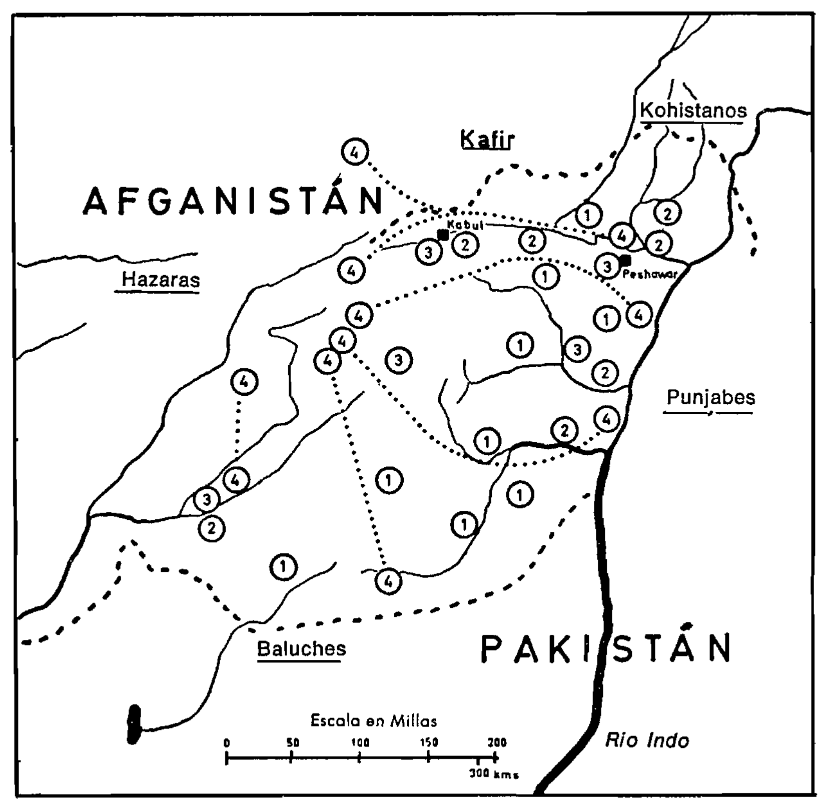
FREDRIK BARTH

Los PATHANES (pashtunes, pakhtunes o afganos) constituyen un extenso grupo étnico con una gran conciencia de su identidad, que habita las regiones adyacentes a Afganistán y al Pakistán Occidental organizado generalmente en un sistema social segmentario y repetitivo, sin instituciones centralizadas.

Una población con una dimensión y una organización semejantes, extendida sobre un vasto territorio ecológicamente diversificado y en contacto con otras poblaciones con distintas culturas en regiones diferentes, plantea algunos problemas interesantes en el presente contexto. Aunque los miembros de este grupo étnico conservan una firme convicción de su identidad, obviamente será limitado su conocimiento de las demás comunidades distantes que afirman compartir la misma identidad; por consiguiente, no se puede suponer a la ligera que la intercomunicación dentro del mismo grupo étnico, por mucho que integre un sistema continuo, haya podido diseminar una información adecuada capaz de perpetuar un cuerpo compartido de valores y conceptos en el transcurso del tiempo. Por esta razón, aun cuando estemos en posibilidad de demostrar que la conservación de la identidad pathana es una finalidad manifiesta y compartida por todos los miembros del grupo, ésta deberá ser por fuerza una aspiración perseguida dentro de la limitada perspectiva que ofrecen medios locales muy discrepantes. En consecuencia, el resultado agregado no será automáticamente la persistencia de un grupo étnico único, distintivo y sin divisiones. Ahora bien, ¿cómo podemos explicar el carácter y los límites de esta unidad? La siguiente exposición intenta contestar esta pregunta mediante el análisis y la comparación de los procesos que mantienen los límites étnicos en los diferentes sectores del territorio pathán. Puesto que nuestro problema está referido a los procesos que históricamente

han generado y conservado la estructura que podemos observar en la actualidad, habré de concretarme a las formas tradicionales de organización que han predominado y que todavía se hallan presentes en la zona, pasando por alto los recientes procesos de penetración iniciados por el actual gobierno en algunas regiones del distrito pathán.

Las comunidades pathanas exhiben una gran variedad de formas culturales y sociales (véase el mapa). *1)* En una franja central de áridas colinas que atraviesan la mayor parte del territorio encontramos aldeas de campesinos que practican una



Zona pathán: distribución de la forma de adaptación. Los dígitos se remiten a las cifras del texto, pp. 152-155.

agricultura mixta y que están organizados en segmentos igualitarios fundados en una descendencia patrilineal, con una forma política acéfala. *2)* En las localidades más favorecidas situadas en las montañas y en los valles y llanuras más extensos, se practica una agricultura más intensiva basada en el riego artificial; en estas zonas los pathanes propiamente dichos son terratenientes o cultivadores-propietarios, mientras que la otra parte de la población está constituida por tajiks arrendatarios (al sur y al occidente) o por castas subordinadas de arrendatarios o de siervos (al oriente y al norte). En gran medida, las formas políticas están basadas en la organización segmentaria de los pathanes que forman, en algunos sitios, sistemas acéfalos, mientras que en las demás regiones están integrados en sistemas semifeudales dentro de los estados prevalecientes y sujetos cada vez más a la administración burocrática. *3)* Los otros sectores de la población pathán viven como funcionarios, comerciantes, artesanos o trabajadores establecidos en las poblaciones y ciudades de Afganistán y Pakistán y constituyen una población integrada a estos dos estados. *4)* Particularmente en el sur, un extenso sector de este grupo étnico vive una vida nómada y pastoril y está organizado políticamente en tribus que gozan, en parte, de gran autonomía. Finalmente, algunos grupos practican una agricultura extensiva y realizan emigraciones periódicas con fines comerciales que conducen a los individuos y a pequeños grupos a lugares remotos que se hallan fuera de los límites geográficos del territorio de los pathanes.

Sin embargo, todo parece indicar que esta diversificación en el estilo de vida no afecta considerablemente la imagen que tienen formada los pathanes de su propio grupo como unidad étnica característica y distintiva con límites sociales y distributivos específicos. Por tal razón, la diversidad cultural que observamos entre las diferentes comunidades de los pathanes y que objetivamente parece ser de un orden de magnitud comparable al que existe entre esta comunidad y los grupos vecinos no pathanes no suministra normas suficientes para diferenciar a los individuos por su identidad étnica. Por lo contrario, los miembros de esta sociedad sólo seleccionan determinados rasgos culturales y los convierten en normas específicas para la adscripción a un grupo étnico.

Al parecer, los pathanes consideran los siguientes atributos necesariamente asociados con la identidad pathana (*cf.* Caroe, 1962; Barth, 1959):

1) *Descendencia patrilineal.* Todos los pathanes tienen un antepasado común que vivió hace 20 o 25 generaciones, según las genealogías aceptadas. Aunque el interés genealógico tiene importancia considerable, el conocimiento de las genealogías reconocidas varía por regiones e individuos. No obstante, la aceptación de un criterio de descendencia estrictamente patrilineal es universal.

2) *Islamismo.* Un pathán debe ser un musulmán ortodoxo. El antepasado putativo, Qais, vivió en los tiempos del Profeta. Buscó al Profeta en Medina, abrazó la fe y recibió el nombre de Abd-ur-Rashid. Según esto, los pathanes no tienen un pasado infiel ni llevan en su historia la mancha de la derrota y de una conversión impuesta.

3) *Costumbres pathanas.* Finalmente, un pathán es un individuo que vive según un cuerpo de costumbres considerado común y distintivo para todos los pathanes. El lenguaje pashtu puede quedar incluido en esta categoría, pero aunque es un rasgo necesario y diacrítico, no es suficiente por sí mismo: no estamos de ninguna manera frente a un grupo simplemente lingüístico. Los pathanes tienen un refrán muy explícito: "Es pathán aquel que *practica* el pashtu, no (simplemente) aquel que *habla* pashtu", en este sentido, "practicar" el pashtu significa vivir según un código bastante estricto, que no satisfacen algunos de los que hablan el pashtu.

Las costumbres de los pathanes son concebidas por los actores como consecuentes y complementarias con el Islamismo. Algunas partes de este cuerpo de costumbres han sido formalizadas y codificadas expresamente por los consejos y los administradores tribales como un derecho consuetudinario, aunque algunos de estos aspectos han sido consignados por escrito y existe una literatura oral de considerable extensión referida en un estilo normativo y patriótico al carácter distintivo de la cultura pathana. Las orientaciones de valor en que se funda

subrayan la autonomía masculina y la igualdad, la auto-expresión y la agresividad en un síndrome que podría resumirse en el concepto del honor (*izzat*), pero que difiere del significado atribuido a esta palabra en los estudios mediterráneos en formas que serán evidentes en el curso del análisis.

En conjunto, estas características pueden ser consideradas como el "modelo aborigen" (*cf.* Ward, 1965) de los pathanes. Este modelo proporciona al pathán una imagen propia y le sirve como canon general para valorar su propia conducta y la de los demás pathanes. Evidentemente, este ideal sólo puede conservarse si ofrece un modelo practicable y es moderadamente consecuente con las sanciones experimentadas en la interacción social; algunos de los argumentos de mi análisis relacionados con el traspaso de límites estarán basados justamente en este punto. Sin embargo, este "modelo aborigen" no necesariamente tiene que ser una representación verdaderamente adecuada de los hechos empíricos y, para nuestros fines analíticos, creo que las costumbres de los pathanes se pueden describir de modo más eficaz si examinamos algunas instituciones centrales de la vida pathana. Estas instituciones combinan las orientaciones fundamentales de valor (por las cuales se pueden juzgar la actuación y la excelencia) con los foros o, en su defecto, con otros convenios organizacionales donde se puede consumar y exhibir la conducta pertinente en cada caso. Para efectuar el análisis de los procesos de conservación de límites en los diferentes sectores del territorio pathán, que será desarrollado más adelante, requerimos de una comprensión de tres instituciones de este orden que regulan los tres dominios principales de la actividad: *melmastia* = la hospitalidad y el uso honorable de los bienes materiales, *jirga* = los consejos y la práctica honorable de los asuntos públicos y, finalmente, *purdah* = la reclusión y la organización honorable de la vida doméstica.

La *hospitalidad* implica un conjunto de convenciones por las cuales la persona que se encuentra dentro de los límites de su hogar está obligada a incorporar al forastero a su grupo local, a ser responsable temporalmente de su seguridad y a satisfacer sus necesidades. Esta obligación comienza a ser efectiva desde el momento mismo en que el visitante hace su aparición en el medio extraño. Conforme a esto, si alguien está comiendo y por el camino pasa un extraño, estará obligado a compartir con éste su comida, si un forastero llega a una aldea será bien recibido y ayudado en todo lo posible por los residentes del lugar, si algún amigo se presenta de visita en el hogar, será bienvenido. A su vez, el huésped está obligado a reconocer la autoridad y la soberanía del anfitrión sobre la propiedad y las personas presentes. En esta relación huésped-anfitrión todo encuentro aislado es temporal y, por lo mismo, las posiciones son reversibles y recíprocas; de esta manera, la hospitalidad constituye en cierto sentido un idioma de igualdad y de alianza entre los grupos; por otro lado, una relación huésped-anfitrión siempre unilateral implica dependencia y sumisión política por parte del huésped.

El foro apropiado para la hospitalidad entre los pathanes varía en distinción y en jerarquía de acuerdo con las circunstancias locales, pero invariablemente implica la asignación de un espacio públicamente accesible para tal propósito: una casa destinada en especial a los varones, una habitación reservada a los huéspedes o simplemente un sitio donde sentarse. En conjunto, el espacio y la ocasión pueden ser descritos como un foro, ya que ofrecen la oportunidad de mostrar una conducta que puede ser juzgada públicamente de acuerdo a su calidad y a la escala de valores. Específicamente, da al anfitrión la oportunidad de exhibir su competencia administrativa, hacer ostentación de sus excedentes y demostrar la confianza que los otros tienen en su persona. Y lo que es más importante, sirve para demostrar la naturalidad con que asume su responsabilidad y la autoridad y la seguridad que le son propias, virtudes masculinas fundamentales para los pathanes. A un nivel más profundo, esto viene a confirmar ciertas premisas básicas de la vida pathana: que el fin de la riqueza no es su acumulación sino su uso y que esencialmente carece de toda importancia; que sólo el hombre débil vive apegado a su propiedad y se vuelve dependiente de sus bienes materiales; que el hombre fuerte funda su posición en las cualidades de su vida interior y en el reconocimiento por parte de los otros de estas cuali-

dades personales y no en el control de las personas mediante un control de los objetos. Por esta razón, un campesino pobre de las montañas puede encontrar en estos conceptos el estímulo necesario para conservar su dignidad frente a la riqueza y el lujo de las vecinas civilizaciones orientales. No obstante, en los mismos valores de los pathanes también se halla implícito un medio para transformar la riqueza en poder político. Puesto que se obliga a los forasteros a reconocer la soberanía de la población local, los jefes locales pueden conseguir adhesión y ganar partidarios si agasajan a sus compañeros de la aldea de manera unilateral. Aparte de la forma en que estas ideas relativas a la hospitalidad facilitan la circulación de personas y de información dentro de un territorio anárquico y protegen a los individuos locales de comparaciones humillantes con los extraños, fomentan además la asimilación política de dependientes serviles bajo el control de los jefes pathanes.

Entre los pathanes el *consejo* consiste en una reunión de los varones convocada por uno o varios de los participantes con el fin de llegar a una decisión colectiva sobre un asunto de interés común y, en este sentido, se le puede considerar como una asamblea *ad hoc* o como un tribunal instituido. El asunto de interés común puede ser la resolución de un conflicto surgido entre los partidos presentes o la planeación de una acción conjunta. La relación entre los miembros del consejo es de igualdad y no existe la designación de un orador o de un jefe de debates; la igualdad es realizada por la forma circular en que se sientan los participantes en el suelo y por el mismo derecho concedido a todos para hacer uso de la palabra. La asamblea no finaliza sus deliberaciones mediante la votación: la discusión y las negociaciones prosiguen hasta que determinada decisión no encuentra oposición y es considerada, por lo mismo, unánime y tan obligatoria como si fuese la decisión individual de cada uno de los participantes. Aquella facción que no acepta una decisión puede anular su compromiso abandonando simplemente el círculo en señal de protesta.

De esta manera, el consejo es un foro donde se pueden expresar las virtudes importantes para los pathanes, tales como el valor, el criterio, la responsabilidad y la moralidad y donde la influencia de un hombre y el respeto a que es merecedor se manifiestan durante el proceso mismo. A un nivel más fundamental, esta organización del consejo confirma la integridad y la autonomía básicas atribuidas a los varones y la naturaleza básicamente voluntaria del contrato social que rige a los pathanes. Esto permite que los grupos de individuos lleguen a decisiones conjuntas sin comprometer la independencia de alguno de los participantes; produce además decisiones colectivas obligatorias respecto a la acción concertada sin afectar la estructura de los sectores igualitarios en equilibrio mediante la negación de todo derecho individual para dictar órdenes.

Finalmente, la *reclusión* establece una organización de las actividades que hacen un hincapié simultáneo en la virilidad y en la primacía de la sociedad masculina e impide que las realidades de la conducta en la vida doméstica afecten la imagen pública de un individuo. Las orientaciones de valor de los pathanes contienen una serie de contradicciones si estos valores son expresados simultáneamente en la conducta frente a auditorios mixtos. Se puede decir que el énfasis dado a la masculinidad y a la virilidad tiene un trasfondo de apetito y competencia sexuales; sin embargo, la propensión a abandonarse a los placeres es considerada un signo de relajamiento y es ridiculizada severamente. La ideología agnática y el énfasis atribuido a la virilidad implican una sobrevaloración de los varones y de la compañía de los varones en comparación con las mujeres; no obstante, la esencia de la virilidad es consumada sólo a través de las mujeres. Finalmente, existe el problema de la vulnerabilidad originada por la dependencia de las "cosas" y por la violación de los derechos. Hemos visto cómo las valoraciones explícitas de la libertad y de la autonomía son fomentadas por la hospitalidad y por la negación de toda dependencia e importancia de las cosas. A pesar de esto, los derechos del varón sobre la mujer, sobre las hermanas y las esposas no se pueden negar y suprimir de la misma manera: un individuo depende de sus mujeres y es vulnerable por ellas.

Para resolver todas estas contradicciones, la reclusión de las mujeres y el aislamiento de la vida doméstica constituyen una

solución adecuada. Esto también hace posible una organización doméstica que permite una adaptación realista entre los cónyuges. La sexualidad, el dominio masculino y la patriarquía no tienen que ser consumados en público; la supremacía de las relaciones masculinas se puede confirmar en la esfera pública sin que vaya asociada con una pasividad sexual; al mismo tiempo se evita que la interacción entre los esposos sea pervertida por una conducta masculina destinada a un auditorio público masculino. La estructura resultante de la conducta doméstica es difícil de documentar; pero su adecuación está sugerida por la ausencia relativa entre los pathanes de casos de divorcio o de homicidio provocados por adulterio, por la confianza que depositan en sus mujeres los nómadas y los emigrantes que se alejan periódicamente de sus esposas, por el concepto tradicional de las madres y de las hermanas como defensoras del honor familiar y como acicates para la valentía de sus hombres, etcétera.

Estas tres instituciones centrales se combinan para dar a los pathanes los mecanismos organizativos por los cuales pueden realizar los valores pathanes medulares de modo relativamente satisfactorio, dadas las necesarias circunstancias externas.

Estas instituciones también facilitan la conservación de una identidad y de un conjunto de valores compartidos dentro de una población acéfala y poli-segmentada. Los foros públicos ofrecen oportunidades para actuar y ser juzgado por las demás personas, cualquiera que sea la residencia o la afiliación política del individuo; representan los tribunales de arbitraje del juicio y la opinión pública para zonas extensas. Siempre que los varones se reúnen en consejo, siempre que llegan huéspedes y se dispensa hospitalidad, se representan los valores centrales pathanes, y es juzgada y sancionada la adecuación de la conducta. De este modo se pueden confirmar y mantener los convenios y se puede perpetuar la realidad de una identidad compartida, a pesar de la ausencia de un *locus* o de un paradigma nuclear y prototípico.

Más aún, en términos generales, los valores así realizados son compartidos por los pueblos circundantes: el éxito como pathán implica una conducta que también es admirada por los

no pathanes. Por esta razón la identidad étnica sigue siendo altamente valorada aun en las situaciones de contacto, y se le retiene siempre que sea posible. Por tanto, una comprensión de los mecanismos reguladores de los límites de la unidad étnica pathana dependerá de una comprensión de aquellos factores especiales que en algunos casos determinan que la conservación de esta identidad sea insostenible y que carezca de incentivos. Estos factores varían en las diferentes regiones marginales del territorio pathán y serán discutidos a su debido tiempo.

En la frontera sur del territorio pathán los grupos de descendencia pathana, organizados políticamente en consejos según linajes de parentesco, se enfrentan a las tribus baluches organizadas en un sistema centralizado a lo largo de una frontera territorial claramente delimitada. Esta frontera no coincide con una diferencia ecológica crítica, aunque existe una pendiente ecológica que va de las regiones bajas y áridas, en el sur, hacia las regiones más húmedas y montañosas, en el norte. Históricamente, en tiempos recientes el límite étnico se ha ido desplazando hacia el norte a consecuencia de la penetración periódica de las tribus baluches en las zonas marginales.

Los principales factores implícitos en este proceso han sido analizados anteriormente (Barth, 1964 a) y sólo requieren de un breve resumen. El factor crítico es la diferencia de estructura política entre los baluches y los pathanes. Las tribus baluches están fundadas en un contrato que establece la sumisión política de los plebeyos bajo el dominio de jefes y subjefes (Pehrson, 1966). Esta forma permite la libre reorganización y asimilación de la población y, por consiguiente, la evidencia de un desarrollo histórico de las tribus baluches mediante la confederación y la incorporación de individuos y de grupos pequeños es totalmente concluyente.[1]

Por lo contrario, los pathanes del sur están organizados en grupos segmentarios localizados de descendencia. Aunque mu-

[1] Existen además en Baluchistán algunas personas que son clientes de los plebeyos o de grupos colectivos de plebeyos: todos estos individuos son muy reducidos en número y económicamente están desposeídos.

chos de ellos tienen jefes, el poder de estos jefes está limitado a segmentos de descendencia de los cuales están excluidos los clientes; las decisiones políticas son tomadas por los consejos igualitarios. La asimilación de miembros que no tienen la misma ascendencia sólo puede efectuarse mediante contratos de clientela convenidos con personas o segmentos de la tribu. Esto implica, para el cliente, una posición inferior de siervo que no le confiere plena participación en la tribu y sólo ventajosa como último recurso. Por otra parte, el convenio no es atractivo tampoco para el patrón potencial, por varias razones ecológicas y sociales. En esta región un cliente puede producir sólo un excedente muy reducido del cual se pueda beneficiar su patrón, mientras que las obligaciones del patrón para con sus clientes son totalmente exhaustivas. No sólo se hace responsable de su protección y de su defensa, sino que también es responsable de cualquier ofensa que el cliente pueda ocasionar. Y en una sociedad igualitaria donde la seguridad del individuo depende de su habilidad para conseguir el apoyo de la comunidad, las ventajas políticas derivadas del control de unos cuantos clientes son muy limitadas. Por tal motivo, en tanto los jefes baluches compiten por obtener influencia y por incrementar la recaudación de impuestos mediante la incorporación de nuevos miembros a su tribu, los individuos que solicitan su adhesión a los grupos pathanes son rechazados debido a la incapacidad de estas estructuras para incorporarlos. En consecuencia, el individuo o el grupo pequeño que, a causa de la guerra, de un accidente o de un crimen se desliga de sus vínculos sociales, se verá empujado a adoptar por regla general una estructura política *baluch*. Más aún, como unidades reguladas centralmente, éstas están más capacitadas para seguir estrategias de mayor duración que los sistemas de los pathanes, movilizados simplemente por la fusión y los consejos *ad hoc;* y aunque las tribus baluches pueden perder las batallas, consecuentemente suelen ganar las guerras —engrosando sus filas durante el proceso mismo por la incorporación de los fragmentos desarraigados de la población— y penetrar a un paso firme y constante en las tierras de los pathanes.

El resultado es un tránsito de personal de los grupos pathanes a los grupos baluches, y no viceversa. Sin embargo, la incorporación de los pathanes a las estructuras políticas del tipo baluch va acompañada de una pérdida de identidad étnica pathana, por lo cual subsiste la dicotomía categorial de las tribus pathanas y las tribus baluches. Las causas de este proceso se deben buscar en el choque entre los valores de los pathanes y las circunstancias políticas.

Naturalmente, la participación y el éxito en el seno de una tribu baluch requieren de un conocimiento del idioma y de la etiqueta de los baluches y, por consiguiente, de cierta asimilación de la cultura baluch en general. No obstante, este grado de versatilidad y de bilingüismo se halla muy difundido, y por lo mismo la situación externa no parece requerir de un cambio de identidad. Más bien, los factores críticos están relacionados con la propia elección de su identidad por parte del individuo en una situación en que todo lo predispone en favor de una identidad baluch. He expuesto antes la forma en que el consejo ofrece un foro favorable para la actividad política de los pathanes, institución que les permite planear la acción conjunta sin detrimento de su autonomía. Por lo contrario, ser miembro de una tribu baluch, gobernada centralizadamente, es algo que compromete irrevocablemente esta autonomía; si una persona pasa a quedar dependiente de un líder, no podrá hablar en nombre propio en el foro público. Juzgado según las normas pathanas, la clientela coloca al individuo al nivel de los fracasados despreciables, subordinados incluso entre los plebeyos independientes. En contraste, para un baluch la dignidad y el reconocimiento merecidos por un plebeyo honorable no requieren de un grado semejante de afirmación y de autonomía; según las normas baluch, el precio que se tiene que pagar por ser cliente de un jefe o de un noble no es muy elevado. La virilidad y la competencia no tienen que demostrarse en el foro de las asambleas públicas, a las cuales no tienen acceso los plebeyos, pero pueden ser expresadas en otros campos de la actividad. Si un individuo retiene su identidad pathán en un medio baluch, este individuo correrá el riesgo de ser juzgado según normas baluch, en cuyos términos su actuación está condenada al fracaso, aunque, por

otro lado, si es juzgado según las normas ordinarias del grupo anfitrión, su conducta puede resultar perfectamente honorable. Por tanto, no debe sorprendernos que, por lo general, el individuo asimilado que ha sufrido un cambio en su identidad étnica se haya decidido por la adopción de esa identidad que hacía su situación más tolerable. Como resultado, los cambios de afiliación política van asociados con cambios de identidad étnica, y la dicotomía evidente entre las personas y las tribus es mantenida a pesar de los desplazamientos. Sólo existe una pequeña categoría de población que constituye una excepción a esta regla: las contadas familias y segmentos de los pathanes que han sido subyugados por los baluches como siervos o como esclavos (*cf.* Pehrson, 1966: 12) y que en su calidad de clientes de los plebeyos baluches se aferran a una identidad que puede ofrecerles al menos el derecho a un origen honorable, aunque no sean reconocidos por los demás pathanes libres.

Los márgenes occidentales del territorio pathán muestran una imagen muy diferente (*cf.* Ferdinand, 1962). En este sitio, la región adyacente está ocupada en gran parte por los hazaras, que hablan el persa, y por los nómadas pastores y mercaderes pathanes que penetran profundamente en el territorio de los hazaras donde se establecen en proporciones cada vez mayores. Aparentemente ésta es una situación reciente surgida a raíz de que Amir Abd-ur-Rahman, de Afganistán, derrotó y subyugó a los hazaras. Antes de esto, la mezcla étnica parece haber sido muy limitada. Los hazaras constituían una pobre comunidad de montañeses que practicaban una agricultura mixta y estaban organizados bajo la autoridad de pequeños jefes apenas capaces de defender su propio territorio, mientras que los pathanes ocupaban los valles y las llanuras más extensos.

La base de este antiguo territorialismo exclusivo se debe buscar en una combinación de factores políticos y ecológicos. Como campesinos mixtos, los hazaras explotan simultáneamente un nicho agrícola y un nicho pastoril, de modo que tanto los campesinos como los nómadas pathanes constituyen competidores para ellos. Más aún, un sistema político tribal de

jefes pequeños, tal como se encuentra en ambos grupos, tiene una capacidad muy reducida para haber producido una articulación de dos grupos étnicos organizados diferentemente dentro de un sistema más vasto. Por esta razón, la relación entre las comunidades de los hazaras y los pathanes, organizadas tribalmente, tenía que ser inevitablemente una relación de competencia que provocara intentos de unas y otras por monopolizar los recursos en la frontera. La aparente estabilidad de la frontera entre ambos grupos debe ser entendida como resultado de un balance entre las pérdidas y las ganancias: dadas las formas de las unidades presentes, el precio de la conquista y de la penetración del territorio hazara por parte de las tribus pathanes era mayor que las ganancias esperadas.

La relativa pacificación resultante de la incorporación de Hazarajat dentro de la estructura estatal de Afganistán produjo cambios radicales en las circunstancias. La competencia en la explotación de los recursos se vio libre de las pérdidas concomitantes a la defensa y a la penetración y los nómadas pastores pathanes comenzaron a penetrar periódicamente para utilizar los pastos de verano durante la estación. Por otra parte, la mayor libertad de movimiento ha abierto un nicho para los comerciantes, y los pathanes, con acceso a los sitios proveedores de bienes de mercado, han aprovechado la oportunidad y han ocupado rápidamente este nicho. Puesto que el comercio en las poblaciones establecidas es en cierto sentido menospreciado y está reservado en gran medida a ciertos grupos especiales de rango inferior, la vida de un nómada comerciante que, fuertemente armado, penetra en territorios extraños y corre grandes riesgos personales y financieros, es una existencia que ofrece amplias oportunidades para demostrar las cualidades viriles tan valoradas por los pathanes. Mediante el procedimiento institucional del crédito garantizado por la tierra, estos mercaderes han sido capaces no sólo de crear un volumen lucrativo de ventas, sino que además están obteniendo control sobre las tierras agrícolas. Como resultado, existe una tendencia progresiva hacia el establecimiento de los pathanes entre los hazaras, en calidad de terratenientes.

Esta tendencia ejemplifica un proceso de expansión y co-

residencia étnica que es característico de muchas zonas pathanas. La expansión de los pathanes en dirección al norte y al oriente, que ha venido ocurriendo por mucho tiempo, evidentemente ha adoptado en ocasiones la forma de emigración y de conquista con el desalojo en masa de la población original; pero con mayor frecuencia el resultado ha sido un desplazamiento parcial de los autóctonos no pathanes. En estos casos, los pathanes se han establecido como el grupo dominante, dentro de comunidades estratificadas, que controla la tierra en un sistema poliétnico. En gran parte de la región occidental, la dicotomía se establece entre los pashtunes y los tajik, esto es, un grupo de siervos que hablan el persa, mientras que en las regiones orientales los pajtunes contrastan con un grupo más diferenciado de castas subordinadas, que en su mayoría hablan el pashtu.

Evidentemente, una de las condiciones para la existencia de estos sistemas compuestos es ecológica. Desde el punto de vista pathán, es obvio que los dependientes serán aceptados sólo cuando las desventajas de su adopción (es decir, el incremento de la vulnerabilidad) sean consideradas mínimas en comparación con las ventajas económicas y políticas. Como he afirmado antes, en el caso de las áridas colinas del sur una estimación semejante conduce al rechazo de clientes. Por lo contrario, en regiones agrícolas más ricas, particularmente donde existen oportunidades para el riego artificial, las labores agrícolas producen grandes cantidades de excedentes, de modo que se pueden establecer empresas lucrativas sobre la base del control de la tierra. Como resultado, la posibilidad de establecerse como terrateniente y patrón de otros individuos es una opción ventajosa. La supremacía política se puede mantener en diversas formas, ya sea por una integración de los siervos como verdaderos clientes (*hamsaya*), ya sea por una sumisión basada en las obligaciones menos comprometedoras derivadas de una hospitalidad unilateral. Cuando mayores son los excedentes, esta última forma es la más común, como se puede ver en el incremento de las celebraciones en las casas exclusivas para los varones en el norte (Barth, 1959: 52 *ss.*); por estos medios los pathanes obtienen influencia política sobre sus dependientes sin aumentar significativamente su propia vulnerabilidad.

En estas circunstancias, la identidad pathán se puede conservar sin ninguna dificultad, pues permite una actuación adecuada en los diversos foros donde es ratificada dicha identidad. Sin embargo, en este sistema la autonomía política está fundada en la propiedad de la tierra. Por esta razón la conservación de los límites étnicos por largos periodos presupone mecanismos para el monopolio y la retención de la tierra en poder de los pathanes. A los miembros que pierden el control sobre sus tierras se les pueden conceder campos reasignados en virtud de su posición de dependencia o, en ciertos casos, sus derechos como descendientes de los pathanes les serán negados y serán rechazados por el grupo. Por otro lado, se intenta por todos los medios posibles contener la adquisición de tierras por parte de los no pathanes y de impedir la participación de estos individuos en los foros de los pathanes, a menos que puedan ser asimilados totalmente a un *status* pathán.

Podemos encontrar otros ejemplos de este proceso en otras regiones, como es el caso de Swat, donde los que pierden sus tierras pierden también su posición de descendencia y donde los santos y otros grupos que adquieren tierra no por ello dejan de ser excluidos de toda participación en las reuniones del consejo o en las celebraciones de hospitalidad en casa de los varones. De esta manera los conquistadores pathanes están en posibilidad de integrar a otras poblaciones dentro de su sistema político y social sin verse obligados a asimilarlos; otros grupos étnicos y sociales se pueden infiltrar también al sistema en posiciones subordinadas y ocupar los nichos vacantes; tal es el caso de los pastores gujars y de los comerciantes parachas. Sin embargo, las diferencias culturales asociadas con la dicotomía entre la identidad pathán contra los grupos subordinados tienden evidentemente a reducirse con el tiempo. Dentro de la totalidad de la comunidad estratificada existe una integración muy íntima y multifacética que fomenta esta tendencia. En su mayor parte, la vida social se puede relacionar con un contexto religioso de igualdad dogmática. Existe una circulación constante de población debido a matrimonios hi-

pergámicos o a la pérdida de tierra y de rango. Finalmente, existe una multitud de contextos donde una comunidad de ideales y de normas se vuelven aplicables para los grupos que cruzan los estratos: en los juegos, en la caza, en la guerra y en las demostraciones de valentía los pajtunes y los no pajtunes se unifican y son juzgados y recompensados de acuerdo con las mismas normas de virilidad.[2] Como resultado, en su conjunto, la comunidad estratificada tiende a acercarse cada vez más a un estilo de vida y a un lenguaje uniformemente pathán. Por lo mismo, aunque la versión local del nombre étnico (*pajtún,* en el caso de Swat y de Peshawar) continúa indicando el estrato que predomina en el interior, progresivamente se ha venido utilizando en un sentido colectivo para designar a la población total, en contraste con la población de otras regiones que no hablan el pashtu. En este sentido, el límite interno tiende a perder algo de su carácter étnico.

Los márgenes orientales del territorio pathán colindantes con la planicie populosa y rica del Indo ilustran una combinación diferente de algunos de estos factores. A través de la historia y en repetidas ocasiones las tribus y los grupos pathanes han avanzado desde las montañas y conquistado grandes o pequeñas extensiones de territorio en el Punjab o en regiones situadas más al este donde se han establecido como terratenientes. No obstante, en este caso son los conquistadores quienes han sido asimilados progresivamente, y las fronteras del territorio pathán no se han desplazado más allá de la región aledaña a las estribaciones de las montañas, a excepción del área casi cercada de las llanuras de Peshawar. Por lo tanto, la dinámica étnica de este límite se puede resumir como una presión y una emigración continuas de población proveniente del área pathán, neutralizadas por una absorción continua de los emigrantes por parte de la población de las llanuras; las proporciones de estos dos procesos guardan un equilibrio en una línea localizada a cierta distancia de las estribaciones de las montañas. La dirección y el índice de asimilación deben

[2] Con excepción, por supuesto, de algunos grupos evidentemente discrepantes como los Santos, los Mullahs, los Danzantes, etc., que se excluyen o son excluidos de estas actividades.

ser entendidos de acuerdo con la situación de oportunidades en que se encuentran los pathanes establecidos en las planicies. Estas llanuras han estado siempre bajo el dominio de gobiernos centralizados; por factores estrictamente geográficos y tácticos, estas regiones pueden ser controladas por ejércitos dirigidos desde las civilizaciones urbanas en ese lugar. Por esta razón, cualquier grupo dominante que ocupe tierras se verá obligado, tarde o temprano, a llegar a un acuerdo con estos centros de poder o, de lo contrario, será destruido. No obstante, la única forma en que los terratenientes pathanes pueden llegar a un acuerdo con estas potencias superiores es destruyendo las bases de la conservación de su propia identidad: la defensa del honor, la asociación mediante consejos acéfalos y, finalmente, la autonomía individual, que es el fundamento mismo de la dignidad para el pathán. Consecuentemente, estos terratenientes están atrapados en un sistema social donde la observancia de las virtudes de los pathanes es castigada y donde son recompensados el compromiso, la sumisión y la adaptación. En estas circunstancias, aunque la descendencia pathana sigue siendo recordada, la conducta distintiva asociada con la identidad pierde su continuidad. En la medida en que estos grupos conserven el lenguaje pashtu, correrán el riesgo de exponerse al ridículo: son aquellos a los que se refieren los demás pathanes severamente como los que hablan pero no practican el pashtu; y seguir pretendiendo ser pathanes no les dará ninguna ventaja.

Sin embargo, dentro del sistema social del área indo-pakistana es posible encontrar nichos disponibles menos ambiciosos, donde la identidad pathana se puede perpetuar sobre una base más individual. Como prestamistas y como serenos, los pathanes pueden defender y capitalizar sus virtudes como personas valientes, independientes y dominantes y en estas posiciones se hallan diseminados extensamente en el subcontinente.

En lo interno, una pérdida de identidad un tanto análoga ha venido ocurriendo tradicionalmente en las regiones comprendidas bajo el control inmediato de la dinastía afgana (pathán) de Afganistán, particularmente en Kabul y en los demás centros urbanos. En estos sitios la proximidad de la autoridad

centralizada es tan grande que resulta extremadamente difícil para los individuos de cierta importancia afirmar y mostrar la autonomía y la independencia que exigen su identidad y su posición. En este reino enteramente afgano, la élite y la clase media urbana, al parecer incongruentemente, han mostrado una fuerte tendencia a la persianización tanto en el lenguaje como en la cultura, actitud que representa —creo yo— una forma sutil de escape a la imposibilidad de consumar satisfactoriamente una identidad pathana en semejantes circunstancias. A partir de los avances más recientes del moderno nacionalismo afgano ha cambiado la situación y se han puesto en movimiento nuevos procesos.

En otra parte he analizado (Barth, 1956 a) los factores ecológicos que determinan los límites de la distribución pathana en el norte: los límites críticos de la doble cosecha que viene a satisfacer una demanda de excedentes sin los cuales no podría sostenerse la estructura política fundada en la hospitalidad de la casa de los varones, tal como se encuentra en las zonas de los pathanes septentrionales. Al norte de este límite geográfico y étnico claramente delimitado se localiza un cúmulo de diversas tribus llamadas colectivamente kohistanos. Pero tampoco este límite es completamente impermeable a la infiltración de personal: tradicionalmente se ha venido informando que varios grupos y segmentos de los pathanes habían sido desplazados de sus territorios en el sur y que habían escapado a Kohistán; en efecto, durante una inspección en Kohistán pudimos encontrar un grupo semejante (Barth, 1965 b: 49). Después de residir en la zona durante cuatro generaciones como unidad compacta e independiente, este grupo era muy semejante a los kohistanos, vecinos y radicalmente distintos de los pathanes, tanto en su organización económica y social como en su estilo de vida. Es lógico suponer que el pashtu, que se habla todavía como lenguaje doméstico, pronto desaparecerá y que otras regiones kohistanas contienen segmentos similares de población que, aunque genéticamente pathanes ya han sido asimilados a una identidad étnica kohistana.

Que ésta era una consecuencia necesaria es consecuente con la dinámica de la asimilación en los demás lugares. En Kohistán, la identidad pathana, como estilo de vida, debe ser comparada y contrastada con las formas presentes en los valles vecinos, donde un complejo sistema de estratificación constituye el contexto donde los terratenientes pathanes desempeñan un papel importante como jefes políticos de grupos colectivos basados en las casas exclusivas para los varones. En contraste, los kohistanos tienen un sistema estratificado muy simple, integrado por una mayoría de plebeyos propietarios-cultivadores y un estrato minoritario de siervos dependientes, además de algunos artesanos que hablan el pashtu. En lo político, la región es muy anárquica y fragmentada.

Respecto a la orientación general de sus valores, los kohistanos no son muy diferentes de los pathanes, y entre ellos podemos encontrar formas análogas a los complejos institucionales que he descrito como foros para la actividad de los pathanes. Entre los kohistanos la reclusión de las mujeres es más estricta aún y a la vez más problemática, pues las mujeres participan profundamente en las labores agrícolas, y en consecuencia están obligadas a trabajar en público con mayor frecuencia, lo que ocasiona una conducta de escape y de evasión más notoria. Los consejos están limitados a los consejos instituidos de la aldea; los participantes se sientan en bancos formando un cuadro y se agrupan por representantes de linaje. Finalmente la hospitalidad es muy limitada por razones económicas, y no ofrece ningún fundamento para la jefatura: los dependientes son siervos que carecen de tierra y son controlados mediante las tierras.

En las situaciones de contacto es digno de mención el hecho sorprendente de que los kohistanos expresan muy claramente su identidad mediante el uso de algunas características arcaicas de vestido, sobresaliendo entre ellas el uso de polainas de piel muy mal curtida y el cabello largo. Aunque a los pathanes estos rasgos rústicos les parecen muy divertidos, no dejan de reconocer al mismo tiempo las cualidades de independencia y de fortaleza manifestadas por los kohistanos. Políticamente, el propietario-cultivador kohistano posee la misma autonomía e igualdad que el terrateniente pathán y el líder de la casa de los varones, aunque habla en nombre de un grupo reducido,

y a menudo exclusivamente en nombre propio. En suma, kohistanos y pajtunes son socios en un sistema de alianza no localizado e integrado por los dos bloques que ocupan la región.

Aquellos pathanes que son desplazados de sus tierras en los valles bajos pueden librarse del yugo y de la condición de siervos si huyen al Kohistán, conquistan o compran tierras y subsisten como propietarios-cultivadores. Como tales, conservan la autonomía tan sumamente valorada tanto por los pathanes como por los kohistanos. Pero en competencia con los líderes pathanes de las casas de los varones, su actuación será extremadamente pobre: lo que pueden ofrecer puede ser igualado incluso por los siervos dependientes de las regiones más prósperas. En estas condiciones, tratar de conservar el derecho de una identidad pathana equivale a condenarse al completo fracaso en la actuación, cuando mediante la adopción de una identidad kohistana se puede evitar ser juzgado como pathán y se pueden subrayar aquellos aspectos de la situación y de la conducta que sean favorables. Así como para los kohistanos en contacto con los pathanes es conveniente poner en relieve su identidad, del mismo modo resulta ventajoso para los pathanes adoptar esta identidad en tales circunstancias. Dentro de la región fragmentada y anárquica de Kohistán, donde las orientaciones de valor básicas son muy compatibles, los impedimentos para este cambio de identidad son mínimos y, como resultado, la dicotomía étnica corresponde estrechamente a una división ecológica y geográfica.

En las páginas precedentes he intentado brevemente trazar una imagen del grupo étnico pathán y de su distribución. Es obvio que los individuos, al identificarse y al ser identificados por los demás como pathanes, viven y subsisten en diversas formas de organización como miembros de sociedades constituidas sobre principios más bien diferentes. Dada la diversidad de estas condiciones, no debe sorprendernos que el estilo de vida en las comunidades pathanas muestre una variación fenotípica considerable. Al mismo tiempo, los valores básicos y las formas sociales de los pathanes son en muchos aspectos similares a los de otros pueblos vecinos. Esto viene a plantear el problema de definir justamente la naturaleza de las categorías y de las discontinuidades a las que hacen referencia los nombres étnicos en esta región; ¿en qué forma adquieren pertinencia las diferencias culturales para ser consideradas como organización étnica?

Superficialmente, es cierto que los grupos étnicos se distinguen entre sí por una serie de rasgos culturales que funcionan como diacríticos, es decir, como señales manifiestas de identidad que las personas utilizan como criterios de clasificación. Éstos consisten en aspectos específicos de las costumbres y comprenden desde los estilos de vestido hasta las reglas de herencia. Pero, por otro lado, es igualmente obvio que las dicotomías étnicas no dependen de estos rasgos, de modo que el contraste entre los pathanes y los baluches no se alteraría si las mujeres pathanas comenzaran a usar las túnicas con el frente bordado, características de las mujeres baluches. Por lo contrario, el análisis ha intentado descubrir las características esenciales de los pathanes que, en caso de ser alteradas, modificarían su categorización étnica frente a uno o varios grupos contrastantes. Esto explica la atención especial que hemos prestado a los límites étnicos y a su persistencia.

El argumento esencial ha sido que los individuos confirman su identidad mediante su conducta pública, conducta que sin embargo no puede ser valorada directamente: debe ser interpretada primordialmente con referencia a las alternativas étnicas disponibles. Las identidades étnicas funcionan como categorías de inclusión/exclusión y de interacción en relación a las cuales tanto el ego como el alter deben concordar si la conducta en cada caso va a tener algún significado. Tanto las señales de identidad como el reconocimiento de un individuo dentro de una categoría pathana implican que será juzgado de acuerdo a un conjunto de valores que son característicos o que, de alguna manera, son interpretados característicamente. El aspecto más característico de los valores pathanes radica en el hincapié básico hecho en la autonomía: en la política, en la relación de individuo con los objetos materiales, en el escape de la influencia y de la vulnerabilidad provocada por las relaciones de parentesco, etc. Esta identidad sólo puede ser conservada si se puede consumar en forma moderadamente satisfac-

toria; de lo contrario, los individuos renunciarán a ésta en favor de otras identidades o la alterarán mediante una modificación de las normas para la atribución de identidad.

He intentado demostrar que las diferentes formas de organización de los pathanes representan diversas formas para consumar la identidad en condiciones variables. He intentado mostrar cómo el traspaso individual de los límites, es decir, el cambio de identidad, se realiza cuando la actuación de la persona es deficiente y cuando existen otras identidades a su alcance, sin que la organización étnica en sí misma sufra alguna alteración. Me he referido también a los problemas que surgen cuando son mayoría los individuos que experimentan el fracaso en su afán de sobresalir, sin tener a su alcance otra identidad contrastante capaz de proporcionarles una adaptación alternativa, y asimismo la forma en que esto conduce a un cambio en la definición de la identidad étnica y, por consiguiente, en la organización de las unidades y los límites étnicos.

Para resumir, en conexión con la organización de la esfera política: la estructura pathana de la organización del consejo permite a los individuos adaptarse a la vida del grupo sin comprometer su autonomía y en esta forma realizarse y sobresalir en su capacidad de pathanes. Con restricciones externas, como miembros de sociedades mayores organizadas de modo discrepante, los pathanes buscan otros foros donde realizar estas capacidades, recurriendo en algunos casos a su valentía y a la confrontación con fuerzas hostiles en su calidad de nómadas mercaderes, serenos o prestamistas. Sin embargo, en algunas situaciones los pathanes se encuentran en una posición en que se ven obligados a realizar adaptaciones que *niegan* su autonomía: se convierten en clientes de los jefes baluches, en ciudadanos desarmados, vasallos o tributarios de estados efectivos centralizados o en dependientes de terratenientes/anfitriones. Donde existen identidades alternativas disponibles que no hacen el mismo hincapié en la valoración de la autonomía, estos infortunados las adoptan y "se pasan" a otro grupo, convirtiéndose en baluches, en punjabes o en ciudadanos que hablan el persa. En Swat, lo mismo que en la provincia de Peshawar,

donde no existe una identidad contrastante similar, la derrota y la deshonra no se pueden eludir de esa manera. Pero en este caso, el hecho mismo de semejante fracaso total del intento de lograr una autonomía política parece conducir a una reinterpretación de los requisitos mínimos para conservar una identidad pathana y, en consecuencia, a un cambio en el potencial organizacional de la identidad étnica pathana.

Así pues, nos enfrentamos al problema de determinar cómo, y en qué circunstancias se conservan y cuándo cambian las características asociadas con una identidad étnica. Los procesos sociales normales que determinan esta continuidad son los controles sociales que mantienen las definiciones de *status* en general mediante un convenio público y sanciones positivas y negativas *de facto*. Pero donde las circunstancias son tales que algunas personas pertenecientes a una categoría de *status*, en el caso pathanes, pierden sus características y viven en un estilo que se halla en discrepancia con el de los pathanes tradicionales, ¿qué sucede? ¿Dejan por ello de ser pathanes ante la opinión pública, o estas características dejan de estar asociadas con la identidad pathana?

He intentado demostrar que en la mayoría de las situaciones resulta ventajoso para los actores cambiar su etiqueta étnica con el fin de evitar el precio del fracaso; así pues, donde existe una identidad alternativa al alcance, el resultado consistirá en un tránsito de personal de una identidad a otra, aunque *no* se efectúe ninguna alteración en las características tradicionales del *status*. En algunos casos, esto no sucede así. Existe el caso de los siervos sometidos a algunas secciones tribales de los baluches, donde los siervos siguen sosteniendo su derecho a una identidad pathana, derecho que les es confirmado por sus amos baluches. No obstante, en realidad en este caso de lo que se trata es de una especie de identidad vergonzosa: los patrones disfrutan del triunfo de contar con siervos pathanes, aunque explican que estos grupos eran simplemente los siervos de los antiguos pathanes dominantes. Sus amos fueron derrotados y expulsados y estos individuos, aunque siguen hablando todavía el pashtu, de hecho no son sus descendientes. Estos siervos "pathanes" no tienen acceso a los foros pathanes,

ni su identidad es reconocida por los demás pathanes. De este modo, la identidad conserva su carácter porque *muchos* cambian su etiqueta étnica y son muy *pocos* quienes se encuentran en posición de aferrarse a ésta en circunstancias adversas. Solamente donde la mayoría opta por conservar el derecho a esta identidad a pesar del fracaso —como en los casos donde no existe otra identidad alternativa— o donde el fracaso es común y no implica grandes pérdidas sociales, como en la gran mayoría de la población en el distrito de Peshawar, comienzan a modificarse los contenidos básicos o las características de la identidad.

Así pues, la versión tradicional de la identidad pathana ha sido de tal orden que sobre esta base pudo una comunidad fundar un estilo de vida factible sólo en ciertas condiciones; la distribución de los pathanes y las formas sociales de los pathanes se pueden comprender a partir de esto. El sistema ha sido en general sumamente satisfactorio y se ha podido perpetuar en condiciones anárquicas en regiones de escasa producción. Habiéndose provocado un desequilibrio demográfico en estas condiciones, los pathanes se han visto obligados a volcarse hacia el exterior: extendieron el territorio pathán hacia el norte, el nordeste y, recientemente, hacia el noroeste, a la vez que generaban un movimiento de población de gran escala a través de un límite étnico relativamente estable hacia el este y el sur. Actualmente, en condiciones cambiantes, con la urbanización y las nuevas formas de gobierno, la situación total ha cambiado tanto que se espera un cambio radical tanto de la cultura pathana como de la viable organización que ha recibido.

VECINOS EN LAOS

KARL G. IZIKOWITZ

HASTA ahora el propósito de la etnografía o la antropología social ha consistido principalmente en la descripción y el análisis de sistemas sociales aislados, en sus distintos aspectos, con el objeto de contribuir a una teoría social general. Probablemente, el hecho de que se haya prestado una atención tan concentrada a los sistemas sociales de pueblos aislados se puede explicar, en parte, por la influencia de los antiguos movimientos románticos nacionalistas que trataban de dar prominencia a las características nacionales y al sistema particular de valores de cada pueblo. Es muy poco posible que los mismos países tendieran a acentuar estos aspectos como medio para proteger sus territorios de la penetración o influencia de sus vecinos. Sin embargo, éste es un asunto del que no voy a ocuparme y que prefiero dejar a la consideración de los historiadores de las ideas.

Tan pronto como un grupo desea mejorar su *status* y dar preeminencia a su propio estilo de vida, se enfrenta al problema de la vecindad o —tal como yo lo definiría— a la relación entre los diferentes pueblos que viven en proximidad unos de otros. Desde este momento abandonamos el estudio de las sociedades aisladas, o *grupos monoétnicos*, y la investigación se centra en el de los *grupos vecinos*, o los *grupos poliétnicos*. En este artículo expondré algunas opiniones respecto a las cuestiones relacionadas con este problema y tomaré como punto de partida un material relativamente escaso referido a Laos, donde realicé ciertos estudios de campo de corta duración de 1936 a 1938 y, más recientemente, de 1963 a 1964. Como mi intención no ha sido estudiar estos problemas, en esa medida este ensayo sólo puede aspirar a ser un esbozo o un resumen.

Indochina es, definitivamente, una sociedad poliétnica. E. R. Leach (1954) ha realizado magníficos estudios sobre esta

región que tratan de las condiciones en las zonas montañosas de Birmania. Posteriormente ha publicado también otro artículo, "Las fronteras de Birmania" (Leach, 1960) que, no obstante, se refiere en especial a las diferencias entre las tribus de las montañas y las de los valles. Apoyándose principalmente en material relativo a Birmania, expone las diferentes estructuras características de estas dos sociedades distintas, así como la relación entre éstas y los sistemas de la India y de China.

Sin embargo, en el presente ensayo habré de referirme principalmente al *contacto* entre las tribus en Laos y, en consecuencia, mis comentarios estarán más en conformidad con los expuestos por Leach en su libro *The Political Systems of Highland Burma.*

La adaptación a pueblos vecinos, que por lo general tienen estilos de vida, estructuras sociales y culturas enteramente distintas, ha sido siempre un gran problema al que constantemente nos hemos tenido que enfrentar en el curso de la historia. En nuestros días, no obstante, estos problemas se han agudizado, en gran manera como resultado de la influencia de la civilización occidental en las sociedades poliétnicas tradicionales, provocada por la colonización, la industrialización, etcétera. Se han creado nuevas relaciones y nuevos centros que en muchas ocasiones han dado lugar a conflictos de difícil solución. En muchos sitios han provocado también la aparición de poderosos movimientos nacionalistas que, a su debido tiempo, valiéndose de la educación y de otros medios de comunicación, han conducido a una asimilación y a una uniformidad.

"Una nación, una raza, un pueblo, una cultura", etcétera, ha sido algo más que una consigna de la propaganda nacionalista. En esta lucha, las minorías han llevado casi siempre la peor parte y, cuando no han sido asimiladas o erradicadas, se han visto obligadas a recurrir a una oposición y a una unidad todavía más estrecha. Por supuesto, en esta lucha se han utilizado diversas ideologías. Filósofos y políticos han intentado resolver los problemas surgidos entre los vecinos en conflicto, pero los resultados quizá no han sido siempre del todo

satisfactorios. Por mi parte, considero que es muy importante examinar la situación tal como se presenta y ocurre en la realidad, y pienso que puede ser muy valiosa la contribución de los antropólogos. No se trata simplemente de analizar las condiciones y la situación en el vecindario, sino también de tratar de deducir los principios de carácter más o menos generales que pueden contribuir al planteamiento y a la solución de estos problemas.

A partir de la descolonización, estos problemas poliétnicos se han vuelto apremiantes, por cuanto una gran proporción de los nuevos estados está compuesta por un mosaico de tribus diferentes. No habiéndonos enfrentado previamente a muchos de estos problemas, en el occidente carecemos de experiencia para resolverlos. Los países europeos están definitivamente en camino de unificarse. Por lo general, cuentan con un lenguaje común, costumbres comunes, etcétera. En algunas regiones fuera de Europa podemos encontrar una uniformidad semejante, probablemente porque ya han tenido lugar los procesos. Sólo necesitamos consultar un mapa de los pueblos del mundo para comprobar que existen extensas regiones uniformes, por ejemplo, en Asia, y compararlas con las regiones del sur de Asia, África o América del Sur.

Todo el problema consiste en adaptarse a los vecinos y en la forma en que se realiza esta adaptación. Sin embargo, en muchas comunidades poliétnicas los diversos grupos viven aislados, y el contacto entre ellos no existe o está reducido a su mínima expresión. En el mejor de los casos, los encuentros se efectúan en los mercados. Ahora bien, los mercados son zonas neutrales y cuando éstos se vuelven permanentes, como en el caso de las ciudades, las comunidades mineras, las zonas industriales, las plantaciones, etcétera, se convierten en regiones centrales donde efectivamente es posible establecer íntimos contactos, aunque, por otra parte, los contactos entre las diversas tribus que viven en las zonas rurales siguen siendo muy superficiales. Además, el contacto no siempre constituye una finalidad, y en algunos casos inclusive se le evita (una especie de evasión politicoétnica). El Tíbet y Nepal son ejemplos de lo anterior, como también es el caso de Bután. En la

actualidad sigue siendo particularmente cierto respecto a Birmania. Como sabemos, sus fronteras siguen cerradas.

No obstante, lo que me interesa son los tipos de contacto que crean interdependencia entre los grupos diferentes. Esto ocasiona una concentración de grandes agrupaciones de pueblos cuyas relaciones —ya sean positivas o negativas— integran sistemas que generan actitudes dominantes. Algunas veces estas actitudes persisten incluso después de haber cambiado los sistemas.

Laos es un país con una población sumamente escasa (aproximadamente 4 habitantes por kilómetro cuadrado) con un terreno accidentado, en su mayor parte montañoso. El Mekong, que corre a lo largo del país, es navegable por canoas en la mayor parte de su curso. Los tributarios que afluyen de las montañas son navegables solamente en sus desembocaduras. La red de carreteras del país está muy poco desarrollada y los caminos relativamente nuevos que permiten el tránsito motorizado casi no están en condiciones de servicio salvo durante las temporadas de sequía. Existen unas cuantas rutas de caravanas que atraviesan el país, destinadas al tránsito de acémilas. Dentro del territorio de cada tribu estos caminos son aceptables, pero entre los territorios tribales están cubiertos por la maleza o han desaparecido por completo. Grandes extensiones de selva, deshabitadas, separan a una tribu de la otra. Antes de la colonización, los ríos y las contadas rutas para caravanas eran los medios de comunicación más importantes; sólo quienes podían navegar los peligrosos rápidos en sus canoas controlaban las líneas de comunicación.

Las diferencias entre los diversos grupos étnicos son considerables. Las distintas tribus montañesas están divididas en una multitud de grupos, según su distinto lenguaje. Incluso donde existen similitudes en el estilo de vida y en la estructura de los grupos étnicos, existen diferencias. La mayoría de ellos funda su subsistencia en una agricultura primitiva de tala y quema y su principal producto agrícola es el arroz glutinoso. Los pueblos que hablan el mon-klhmer, los primeros pobladores de esta región, están establecidos permanentemente (contra lo que se afirma con tanta frecuencia en la literatura francesa); en parte, esto se puede relacionar al hecho de que no existe una particular escasez de tierra.

Los inmigrantes más recientes, procedentes del sur de China y de Tonkín, las tribus que hablan el meo y el yao, parecen extenderse gradualmente. Su cultivo destinado al mercado es la amapola, de la cual obtienen el opio, cuyo comercio tiene una gran importancia.

La distribución de los grupos étnicos está estratificada. La tribu de los Meo habita las partes más altas de las montañas, como lo hacen otras tribus. A una altura intermedia entre las laderas de las montañas y las llanuras inferiores, viven algunos campesinos que practican una agricultura de tala y quema.

Los valles y las llanuras de los ríos, donde se puede cultivar arroz de pantano húmedo, constituyen el hogar de las tribus Thai. Algunos de ellos, particularmente los grupos del norte, cuentan con un sistema de riego muy avanzado. Las tribus Thai han habitado el sur de China y las regiones del norte de Indochina por mucho tiempo. Cuando Kublai Kan invadió Indochina en 1353 las tribus Thai adquirieron poderío político sobre grandes extensiones de este territorio y comenzaron a establecerse y a asimilar a otras tribus. Los Thai están organizados en un estado gobernado por una aristocracia y forman un contraste con los montañeses segmentados que, en Laos, no parecen haber superado políticamente la fase de la aldea. Habitualmente los jefes de la aldea son los líderes rituales y presiden los consejos de la aldea.

Así pues, en los distritos Thai existen estados y la población es algo más densa. En Tailandia y en Laos las tribus Thai son budistas, aunque el resto de la población Thai, especialmente en Tonkín, no lo es. Sobre estos últimos la influencia china ha sido más poderosa, y han vivido constantemente bajo la presión de los chinos. Los vietnamitas, no obstante, han sido los más influidos por los chinos. La expansión de los Thai ha proseguido durante el siglo XX, en parte como resultado de la presión china. Durante los siglos XVIII y XIX, un grupo de comunidades Thai abandonó sus distritos nativos y emigró hacia el sur; algunos incluso descendieron hasta la península malaya. El valle del Mekong está poblado por una multitud

de tipos diferentes de las tribus Thai. Algunas de estas tribus están muy conscientes de su origen y del hecho de que difieren de los siameses y de los Lao.

Si bien las tribus Thai se establecen preferentemente en zonas donde pueden cultivar arroz de pantano, las posiciones estratégicas para el comercio tienen una gran importancia para ellos. Los Lü, una tribu Thai que habita en su mayor parte las fronteras chinas colindantes con Laos y Birmania, controlaban no hace mucho tiempo un estado llamado Sippsong Panna. Al finalizar el siglo XIX algunas aldeas emigraron de Sippsong Panna y se establecieron en puntos a lo largo de una ruta de caravanas que va de China al nordeste de Siam pasando por Laos. Por este camino era transportado el opio, y la localización de las nuevas aldeas Lü estaba determinada en parte por su participación en el contrabando del opio. Este grupo era un eslabón en la cadena formada por algunas tribus de las montañas, los chinos y los demás miembros que integraban una extensa confederación internacional.

Los Lao y otras tribus Thai controlaban el comercio en el Mekong. Los sitios donde los tributarios procedentes de las montañas afluyen al Mekong tenían, naturalmente, importancia, y es en estos lugares donde encontramos las grandes aldeas de los Lao. Todos sus nombres comienzan con "Pak", que significa desembocadura de un río. La localidad era seleccionada por las facilidades que podía ofrecer para establecer relaciones comerciales con las tribus de las montañas. Los productos locales eran concentrados en estas aldeas y enviados posteriormente por la corriente del Mekong en balsas y en canoas. Los productos de las tribus montañesas consistían principalmente en laca, caña, cera, pimienta española, arroz, cardamono, etcétera. A cambio recibían cuchillos de guardabosque y otros utensilios de hierro. Compraban además vasijas, telas de los Lao, etcétera, ya que ellos no podían fabricar sino algunos de estos artículos.

Estas tribus dominantes Thai asumían una actitud muy condescendiente respecto a las tribus de las montañas. Los llamaban Kha = esclavo, siervo, y antes de la colonización éstos estaban obligados a pagar impuestos a los Lao en forma

de productos y servicios. Aquellos que vivían cerca de los centros de población Lao eran por lo general extremadamente pobres. Fuera de la región controlada por los Thai todavía es posible encontrar, como lo pudo comprobar Leach (1960: 46) en Birmania, las grandes y ricas aldeas de la montaña. El desprecio de que son objeto las tribus montañesas todavía está muy extendido, y en la situación política actual esto ocasiona problemas muy serios.

Generalmente no hay matrimonios entre los Thai y los Kha, aunque se dan excepciones. Cuando se comenzaron a construir las nuevas aldeas de los Thai a lo largo de las tierras bajas de los tributarios, los primeros pobladores Thai se establecieron en estas postas comerciales. Tomaron esposas entre las mujeres locales Lamet, hecho del que yo he visto algunos ejemplos. Sus hijos fueron Thai, y cuando finalmente las familias Lao se instalaron definitivamente, estos lugares se convirtieron en auténticas aldeas Thai.

En algunos sitios, semejantes matrimonios interétnicos han adquirido un significado ritual. He oído hablar de un jefe Thai recién emigrado al sur de Laos que dio su hija en matrimonio a un jefe Kha, con el fin de que este último, en recompensa, ejecutara los ritos consagrados al *phi muong*, es decir, al espíritu de la tierra o de la región. En la corte real de Luang Prabang existe también la costumbre de que un jefe Khmu (Khmu = una tribu Kha) debe conducir al rey Lao a su trono en determinadas ocasiones.

Los Thai que se establecieron entre los habitantes originales y que acabaron por dominarlos eran probablemente un grupo pequeño. Gradualmente consiguieron asimilar a los antiguos habitantes. Las familias Thai se convirtieron entonces en una clase superior, y los habitantes asimilados en una clase inferior. Esto se puede apreciar particularmente entre los negros Thai de Tonkín. Es muy notoria la diferencia racial entre los dos grupos. Leach considera que en lo referente a Birmania no existen diferencias raciales. Pero me resisto a creer que éste sea el caso general.

Una aldea de los Sek (los Sek, que hablan un dialecto Thai arcaico, probablemente llegaron al sur de Laos en época

muy temprana) que visité en 1964 estaba dividida en dos secciones por una cañada profunda. Una mitad estaba habitada por los Sek y por unas cuantas familias Lao, la otra por los So (una tribu Kha totalmente asimilada a los Thai), quienes organizaban los ritos para el espíritu de la tierra.

Aunque tenían la misma cultura que los Sek, los auténticos Sek los menospreciaban tanto que no les agradó que visitaran la otra mitad de su aldea. Los veían con demasiado desprecio y no había habido matrimonios entre los miembros de las distintas secciones de la aldea. Por otra parte, en este lugar se podían distinguir notorias diferencias en su apariencia.

Entre las tribus de las montañas también es muy raro el matrimonio entre los distintos grupos. No obstante, me fue posible encontrar una excepción a lo anterior en las aldeas Lamet en el norte de Laos, donde permanecí antes de la guerra y donde se han celebrado algunos matrimonios con los Khmu. Ambas tribus montañesas se consideran estrechamente emparentadas y aborígenes de la zona.

Al parecer, el matrimonio entre las diferentes tribus Thai es más común, especialmente entre las aldeas vecinas. Esto probablemente guarda cierta relación con el hecho de que la hija menor generalmente permanece en casa con sus padres. Posteriormente hereda la casa y las tierras que no fueron repartidas entre los hermanos y hermanas mayores. De este modo, al casarse permanece en el hogar para cuidar de los ancianos. Lo acostumbrado es que se case entonces con algún joven de otra tribu Thai vecina. En un futuro ensayo espero ofrecer algunas estadísticas para demostrar esta afirmación.

Así pues, la diferencia entre los habitantes de las montañas y los valles es considerable y ha sido puesta de relieve por todos los que han escrito sobre estas regiones. En este caso las tribus Thai gobernantes señorean sobre los subyugados Kha. La diferencia de *status* es demasiado evidente y es esta diferencia la que está muy acentuada en la actual división política entre las tribus de los valles y las de las montañas en Laos. Otra de sus consecuencias consiste en que los hijos de los nobles e influyentes Lao obtienen los mejores trabajos, mientras que los miembros educados de las tribus de las montañas algunas veces se ven obligados a huir al Pathet Lao, esto es, al bloque oriental, del otro lado de la "cortina de bambú".

Hasta el momento, las tribus Thai y las tribus montañesas han estado en contacto, y en parte todavía lo están, aunque las relaciones de Laos con el Vietnam del Norte ha venido a cambiar la situación. Laos tiene una importancia estratégica para el Vietnam del Norte. El príncipe Soupannivong de Laos, que está emparentado con la familia real en Luang Prabang, al parecer intenta convertirse en un líder carismático de las tribus de las montañas y utilizarlas para sus propios fines. Las luchas y los conflictos por la sucesión han sido, como señala Leach, historia común y corriente en la región de los Thai (Leach, 1960:57). El poder de los príncipes depende del carisma que puedan crear.

En la región vietnamita de la cordillera anamita las condiciones son totalmente distintas, aunque hasta la fecha aún no han sido examinadas. Es improbable que los vietnamitas puedan tener el mismo contacto que los Lao con las tribus montañesas. Por lo general han estado atados a su técnica de cultivo: el riego por elevación. Por tanto, en esta región de las montañas, las tribus se han conservado en cierto modo independientes. Los vietnamitas no han mostrado ningún deseo de establecerse en los fértiles valles de las montañas. Durante la guerra con los franceses, que terminó con la batalla de Dien-bien-phu y la Conferencia de Ginebra en 1954, algunos de los Thai montañeses, los Tho, colaboraron con el Vietminh después de que sus nobles huyeron al bando de los franceses. Durante la guerra con los Estados Unidos, las tribus de las montañas han ayudado también al FLN y a los norvietnamitas. De hecho, estos últimos tienen poco conocimiento del terreno de la selva y las montañas. Los sudvietnamitas habían despreciado siempre a las tribus montañesas; el Vietminh, por lo contrario, distribuyó propaganda entre ellos en su propia lengua.

Probablemente la diferencia entre las relaciones Thai/tribus montañesas y Viet/tribus montañesas es considerable. Las tribus Thai y las tribus montañesas han tenido un contacto mayor entre sí que con los vietnamitas. Intentaré explicar

ahora esta interdependencia desde un punto de vista más general.

Para comprender las relaciones poliétnicas entre las tribus vecinas en Laos es necesario hacer algunas comparaciones. En este lugar tendré que limitarme a algunos aspectos, y espero que mi planteamiento sea considerado provisional.

En mi opinión, los límites que separan a los diferentes grupos étnicos vecinos se manifiestan en las diferencias sociales y culturales existentes entre ellos. Al parecer, estas diferencias son principalmente de tres categorías.

1) Diferencias en técnicas de expresión, ya sea en lenguaje, actos rituales, gestos, etiqueta o costumbres. En este caso no debemos pasar por alto aspectos tan importantes como, por ejemplo, la dieta acostumbrada.

2) Sistemas de valores, que probablemente son producto de su concepción del mundo y de la estructura social. Éstas están íntimamente relacionadas con las técnicas de expresión.

3) Autoidentificación. Ya sea que los individuos se consideren a sí mismos pertenecientes al grupo, al menos en algunos aspectos, o que así sean reconocidos por los demás miembros del grupo. No se debe olvidar el aspecto negativo de esta actitud, esto es, cuando un individuo no se considera perteneciente al grupo vecino. Esto puede ser muy importante en aquellos casos donde la identificación con el propio grupo no es particularmente firme. La identificación puede cambiar y el individuo puede considerar que pertenece al propio grupo sólo en determinadas situaciones, mientras que en otras puede estar en camino de identificarse con un grupo distinto.

Yo me inclinaré a llamar a estas tres categorías *introspectivas*, en el sentido en que están dirigidas a la identificación del grupo. Dentro de éstas el individuo obtiene una posición social y un rango determinado.

No obstante, existen condiciones diferentes para las categorías *orientadas al exterior* que describen las relaciones entre los grupos diferentes. En parte, éstas pueden depender de la diferencia entre los rasgos *introspectivos* de cada uno de los grupos que afecta, en cierto sentido, las relaciones entre ellos. Sin embargo, no voy a analizarlas ahora. Es cuestión para una elucidación posterior. Voy a referirme en cambio a dos categorías particularmente evidentes en las relaciones poliétnicas.

1) En efecto, la identificación es importante, pero es de un tipo diferente a la previamente mencionada. La cuestión no consiste en una identificación dentro del propio grupo, sino en la valoración exterior del grupo y en qué medida será reconocida esta valoración. En una situación poliétnica, tal como yo la concibo, existe por lo general cierto tipo de sistema de clasificación basado en las valoraciones de las características de las diferentes tribus. Quizá esto sea válido principalmente dentro de las sociedades jerarquizadas donde son decisivas las opiniones del grupo dominante. Por medio de semejante clasificación a cada tribu o grupo étnico le es asignada una posición social y, posiblemente, funciones definidas y un *status* especial.

2) Las relaciones entre los grupos étnicos deben expresarse en determinadas formas de interacción, por supuesto, si los vecinos diferentes mantienen un contacto recíproco. Como habré de demostrar ahora en un ejemplo tomado de Laos, no se trata de un tipo determinado de acción, sino de varios tipos de actividad, con frecuencia a distintos niveles.

En consecuencia, la interacción depende de la naturaleza de las relaciones, de la valoración aceptada de los diferentes grupos étnicos, etcétera, y puede conducir a la guerra, a la rebelión, a la persecución, a la huída, a la imitación de las costumbres, al comercio pacífico y a muchos otros tipos de acción.

Sin embargo, estas relaciones entre los vecinos dependen de sus contactos y de la medida en que las dos sociedades sean democráticas o al menos una de ellas tenga un sistema autocrático, esto es, en la medida en que la asociación se establece entre sociedades jerarquizadas o no jerarquizadas. Por lo mismo, las formas de la interacción dependen de estas dos formas de sociedad, en el sentido en que guarden cierta analogía con las que se presentan entre dos de los tipos más comunes de estructura política.

Ahora bien, es obvio que las zonas de contacto o los sitios de reunión entre los grupos étnicos desempeñan un papel im-

portante. La ecología es un factor importante, como lo he demostrado en mis ejemplos tomados de Laos y en los de la región montañosa de Birmania expuestos por Leach. En Laos estos puntos de contacto frecuentemente están situados a lo largo de las vías de comunicación, de los ríos y de las rutas de caravanas. En los casos en que estos sitios de reunión están localizados en sitios ecológicamente estratégicos, pueden ser perfectamente estables.

Existe además el problema de determinar la frecuencia con que se utilizan estos sitios de reunión y en qué medida cuentan con habitantes permanentes. En Laos, los Thai y las tribus montañesas se reúnen sólo en raras ocasiones durante el año para intercambiar sus productos. En otras partes del mundo existen mercados permanentes o, en todo caso, mercados que operan con cierta regularidad. En los países donde existen estados, por ejemplo, en Laos, a menudo se desarrollan pequeñas poblaciones mercantiles en los sitios en que está concentrada la administración. En estos lugares se localizan también los templos y los monasterios budistas más importantes y son sitios que atraen generalmente a los artesanos y a los comerciantes.

En muchos de los países estudiados por los antropólogos no existían ciudades en la comunidad tradicional. Éstas vinieron con la colonización o como resultado de la influencia occidental. En el África moderna, por ejemplo, Southall (1961) distingue dos tipos de población de este tipo: a saber, las que existen contiguas a las plantaciones y las comunidades mineras que atraen un potencial de trabajo procedente de diversas direcciones. Por este motivo las poblaciones se convierten en centros poliétnicos importantes donde las nuevas clases sociales, creadas por las industrias y la administración, son totalmente diferentes a las de las aldeas. En estos sitios también cambia la identificación. En las situaciones cotidianas es muy posible que los individuos se identifiquen con determinada clase social y no con la propia tribu. La identificación se modifica según el trabajo y la educación que se han recibido.

Partiendo de estos supuestos y principios generales, se pueden encontrar varias combinaciones y tipos que, sin embargo, no me propongo sistematizar en este lugar. Sólo daré algunos ejemplos que pueden ofrecer una idea del sistema móvil que podemos encontrar en la sociedad poliétnica de Laos.

Es evidente que en Laos existe lo que yo llamaré una relación segmentaria. Como he dicho anteriormente, las tribus Lamet y las Khme mantienen buenas relaciones entre sí y se consideran mutuamente como "hermanas", mientras que, por lo contrario, existe una fuerte oposición entre ellas y las tribus autócratas Thai, que forman otra unidad solidaria. Constituyen una excepción las relaciones de los Thai con las tribus más independientes de los Man (Yao) y los Meo, que emigraron de China comparativamente tarde. A menudo saben leer y escribir, en contraste con las tribus que hablan el mon-klhmer y que en su mayoría son totalmente analfabetas.

Pienso que existen situaciones similares en muchas partes del mundo. Para citar un solo ejemplo, el de Argelia (Bourdieu, 1958), donde las relaciones entre los bereberes y los árabes con frecuencia son sumamente tensas, aunque durante la guerra argelina se unieron para luchar contra su enemigo común. Un vez que se restableció la paz, la enemistad entre los dos grupos nuevamente se recrudeció.

Con frecuencia muchas tribus vecinas dependen completamente de los productos de las demás, por lo que realizan un intercambio de bienes y servicios necesarios. En este caso Argelia puede servirnos nuevamente de ejemplo, aunque la complementariedad entre los nómadas y los campesinos se puede encontrar probablemente en extensas regiones del Oriente. Aun cuando exista enemistad entre los grupos, éstos se ven obligados a conservar un mínimo de reciprocidad.

En muchas partes los mercados constituyen centros importantes para el contacto entre las diversas tribus, especialmente cuando estos mercados mantienen una operación regular y están firmemente establecidos. En relación con la primera elección en la India, después de su independencia en 1952, se puede notar que la propaganda electoral era distribuida en los mercados semanarios. Más arriba, en la altiplanicie de Koraput en el estado de Orissa, estos centros de mercado constituían los centros de reunión para la totalidad de las diversas

tribus vecinas, lo mismo que para los clientes hindúes que compraban sus productos.

En aquellos casos donde alguna de las tribus tiene una organización jerárquica, se forma una comunidad con un sistema intermedio entre la democracia y la autocracia. Me estoy refiriendo principalmente a las condiciones sumamente interesantes que existen entre los Kachin en Birmania, así como a la oscilación similar entre estas formas de comunidad tal como se puede observar en algunas tribus de las montañas de Birmania. Esta forma mixta, intermedia entre el sistema de las tribus Shan, organizadas aristocráticamente, y el de los democráticos Kachin, es llamada *gumsa* por Leach; esto es, una comunidad Kachin de tipo autocrático aunque bastante inestable. Esta forma pronto se desintegra para retornar al *gumlao,* nombre con que se designa el tipo democrático, aunque sólo para transformarse nuevamente en *gumsa.* Leach considera que la *gumsa* es una imitación y que está influida por el sistema Shan. Por otra parte, la inestabilidad de la forma *gumlao* se debe al sistema *mayu-dama,* en el cual el individuo obtiene un *status* diferente en la medida en que recibe a la novia o es quien la da en matrimonio. El último tiene una posición más elevada. De este modo, para los Kachin toda la cuestión consiste en la oscilación entre uno y otro extremo, por lo que su sistema *gumlao,* de por sí inestable, viene a ser reforzado por la influencia derivada del modelo Shan que a la vez provoca su transformación en *gumsa.* No creo que sea necesario agregar más en referencia a esta obra clásica, que con toda probabilidad es conocida por la mayoría de los antropólogos (Leach, 1954).

Nada semejante pude observar entre las tribus montañesas de Laos. Esto probablemente está relacionado con la ausencia de jefaturas auténticas entre la población que habla el mon-klhmer. Lo único que pude observar es una aparente tendencia en esa dirección en la tribu Lamet, tendencia que surgió a partir del cambio introducido por la inmigración de los trabajadores procedentes de Tailandia y por la introducción de la moneda.

Gluckman expone un ejemplo similar relacionado con los zulúes. En ese lugar existen tres grupos: los blancos y los africanos, que a su vez están divididos en dos grupos, por un lado, los cristianos y los funcionarios aborígenes y, por el otro, los no cristianos. El grupo intermedio compuesto por los cristianos y los funcionarios depende de los blancos. Sin embargo, no se les permite ingresar en el círculo cerrado de los blancos y, por otro lado, se sienten atraídos por sus hermanos que intentan fundar una unión africana nacionalista con el fin de luchar contra los blancos. En consecuencia, este grupo intermedio oscila entre los blancos y los africanos no cristianos (Gluckman, 1958).

No creo que fuese muy difícil encontrar más ejemplos de estos grupos intermedios, particularmente en aquellas zonas de contacto entre las sociedades occidentales y las tradicionales.

No es raro encontrar en ciertas sociedades un sistema de clasificación por el cual todas las clases de grupos, incluso los étnicos, están articulados en una jerarquía. El más conocido es, con toda probabilidad, el sistema de castas de la India, que se aplica en todo el país, inclusive a grupos que no son hindúes en realidad. Semejantes relaciones jerárquicas, a su vez, generan ciertas actitudes típicas. La hipergamia y la costumbre de la dote son parte de este sistema; en relación a estas instituciones existen algunas transacciones financieras, tales como el sistema de préstamo y el comercio en oro y en piedras preciosas que han desempeñado un papel muy importante en la sociedad hindú. En gran parte esto está relacionado con los intentos constantes de los individuos para mejorar su *status* social, ya sea con el propósito de ingresar en una casta, si se es un paria, o de ascender a un rango superior en la jerarquía hindú.

Sin embargo, supongo que esto es válido no sólo respecto a la situación tan especial de la India sino a todas las sociedades donde diferentes grupos están ordenados en una jerarquía. La relación entre las tribus aristocráticas Thai y sus vecinos en Laos, las tribus montañesas, constituye indudablemente una jerarquía de este tipo. A menudo el sistema jerárquico de los grupos cerrados es confundido con el sistema de castas. En estos casos, diferencias tales como las que existen entre los alfa-

betizados y los analfabetos en Laos pueden tener una enorme importancia. Tanto el lenguaje como la religión del grupo dominante son impuestos a los subordinados; Leach señala la forma tan rápida en que las tribus Kachin, que tienen un lenguaje diferente, aprenden el dialecto Thai y se adaptan a los Shan (Leach, 1954: pp. 239 *ss.*).

Muchas de las relaciones poliétnicas dependen para su existencia de una autoridad estatal centralizada. Las poblaciones y los centros administrativos distribuyen propaganda orientada en favor del lenguaje y la cultura del grupo dominante. Para las sociedades jerarquizadas, así como para las no jerarquizadas, tanto estos centros como las poblaciones desempeñan una función especial en la reagrupación y posiblemente también en la fusión de los diferentes grupos étnicos, como he señalado anteriormente.

Las relaciones poliétnicas de Laos están definitivamente jerarquizadas, aunque en este lugar los grupos diferentes no se han integrado para formar una unidad. Todavía constituyen un sistema muy disperso, donde un bando, la tribu Thai, intenta dominar al otro, a quien llama despectivamente *Kha.* Los últimos desean conservar su independencia, aspiración fácil de realizar, por cuanto con toda facilidad se pueden retirar en un momento dado a algún sitio distante, en las montañas. No existe problema de tierra en un país tan escasamente poblado. En la mayoría de los lugares es posible encontrar una ladera adecuada para el cultivo mediante el proceso de tala y quema.

Para resumir, los aristocráticos Thai intentan dominar a las tribus democráticas de las montañas, quienes simplemente los evitan y se mantienen alejadas en todo lo posible de los primeros. En el estado de Laos no se ha podido efectuar una integración, y en la situación actual esta división tiende a acentuarse ya que la mayoría de las tribus montañesas están separadas de los habitantes de los valles por la "cortina de bambú". En la actualidad esta separación de las tribus de los valles y las de las montañas es un hecho. Sin embargo, una excepción la constituyen los emigrantes procedentes de China, algunos de los cuales han abandonado el sector oriental y se han establecido en la región dominada por el gobierno. Sería interesante

poder determinar cuántos de esta población viven actualmente al oeste de la "cortina de bambú".

Ciertamente, el dominio que ejercen los Lao sobre las tribus montañesas se remonta a tiempos muy antiguos. Antes de la guerra los Lao habían conseguido controlar solamente a las tribus que habitaban las cercanías de las poblaciones y los demás centros administrativos. Así pues, las tribus Khme establecidas en los alrededores de Luang Prabang han estado subyugadas por mucho tiempo, aunque han existido rebeliones periódicas antes de la colonización, y algunas de estas tribus fueron esclavizadas sólo después de ser derrotadas. No obstante, la esclavitud fue abolida por los franceses en el año de 1884 (Reinach, 1911).

Pero las tribus montañesas que quedan fuera del control de los Thai permanecen libres. Ha sido pacífico el contacto que mantienen con los comerciantes Thai en forma de visitas directas o en los pocos mercados existentes en las poblaciones. Se han realizado matrimonios entre las dos tribus, aunque han sido verdaderamente excepcionales. Evidentemente, el comercio ha sido la relación más importante, en especial porque las tribus montañesas han dependido siempre de su demanda de utensilios de hierro, de sal y de otros productos Thai. Por esta razón estas relaciones han sido de un carácter totalmente distinto de la dominación previamente mencionada.

Como los montañeses generalmente necesitan dinero para pagar la dote de la esposa, y capital para comprar aquellos objetos valiosos que pertenecen al culto de los antepasados y que confieren prestigio dentro de su propia sociedad, se ha vuelto costumbre que los jóvenes abandonen el hogar con el propósito de conseguir trabajo o para enrolarse como soldados al servicio de algún príncipe Thai. Éste ha sido el caso de la tribu *Khuen,* una tribu Khme de la provincia de Namntha, que tradicionalmente fueron soldados del príncipe de Nan (Tailandia). El trabajo se podía conseguir en los bosques de teca o en las plantaciones de Tailandia.

Sin embargo, las aspiraciones de las tribus Thai son muy diferentes. Por lo general tratan de obtener prestigio ofreciendo presentes a los templos budistas, o se dedican a la política

y con ayuda de sus partidarios llegan a posiciones de poder. Es sumamente fácil encontrar ejemplos de lo anterior. En realidad, todos los golpes políticos que han ocurrido en el país a partir de la última guerra mundial se pueden atribuir a esta actividad. Aun cuando la emigración o la expansión de los grupos Thai hacia otras regiones de Indochina han ocurrido a menudo como consecuencia de la presión china en tiempos pasados, han sido encabezadas por individuos que manifestaban cualidades carismáticas por las que lograron conseguir adhesión (Leach, 1960: 57; Izikowitz, 1963).

Los límites entre los dos grupos étnicos están formados principalmente por diferentes estructuras políticas y aspiraciones. La adaptación ecológica probablemente no ha sido tan importante puesto que ambos grupos pueden coexistir en proximidad explotando los mismos nichos. Tampoco las diferencias de lenguaje parecen haber tenido demasiada importancia, pues la mayoría de las tribus montañesas habla el lenguaje Thai tan bien como el suyo propio.

Los diversos tipos de relaciones poliétnicas deben considerarse como *estados sociales,* esto es, como partes integrantes del cambio social que está ocurriendo. Las relaciones en algunos casos pueden cambiar rápidamente, particularmente las relaciones poliétnicas de tipo segmentario donde se dan alternadas la amistad y la enemistad. Se pueden transformar también en sociedades con un sistema semejante al de la tribu Kachin, donde existe una oscilación constante entre los dos extremos. Donde existen sociedades jerarquizadas con relaciones dominantes se presentan ciertas tentativas de asimilación que conducen por igual a la evasión, a la huída o a la rebelión.

En un estado como Laos, con un sistema desarrollado para la propaganda vía la educación, la organización budista, etc., la sociedad poliétnica se puede convertir gradualmente en monoétnica en tiempos de paz. En realidad, la propaganda nacionalista en nuestros días en muchos de los estados recientemente creados que cuentan con un pasado colonial parece consistir en una acción dirigida a transformar el país dentro de una unidad nacional y a borrar las grandes diferencias étnicas. En Laos, por ejemplo, todos los individuos son llamados Lao, aunque en realidad sólo las tribus Thai han dado muestras hasta el momento de una tendencia a la integración.

Indudablemente la industrialización conduce a una uniformidad general en lo que se refiere a los grupos étnicos. Pero es un proceso penoso y de larga duración. En lugar de identificarse con una tribu determinada como sucedía anteriormente, el individuo está en proceso de ser asimilado por otro grupo, donde lo que cuenta es el *status* alcanzado y no el *status* adscrito.

En todo caso, se debe examinar el estado respectivo en todas las sociedades poliétnicas, con especial referencia, entre otras cosas, a los tipos de estrategia utilizados por los grupos diferentes, ya sea que se trate de unidades étnicas o de grupos recientemente formados con un sistema fundado en la educación. En todos estos estados se presentan diversas formas creadoras de mitos y de propaganda, así como la multiplicidad de formas de acción que por tanto tiempo han interesado a los historiadores. Sin embargo, los antropólogos deben penetrar más profundamente en estos problemas y decidir cuál de todas las relaciones y acciones producidas por las sociedades poliétnicas tiene validez general. Ciertamente, esto también tendría mucha importancia para la búsqueda de la paz tan necesaria en nuestro tiempo. Después de todo, la tierra en su totalidad es una sociedad segmentaria.

BIBLIOGRAFÍA

Aarseth, B., 1967. "Status og fremtidsperspektiver i reindriften". *Sameliv: Samisk Selskaps Arbok, Oslo.*

Aguirre Beltrán, A., 1953. *Formas de gobierno indígena,* México.

Arensberg, C. M., 1963. "The Old World Peoples: The Place of European Cultures in World Ethnography". *Anthropological Quarterly,* vol. 36.

Barth, F., 1955. "The Social Organization of a Pariah Group in Norway". *Norveg, 5.*

Barth, F., 1956 a. "Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan". *American Anthropologist,* vol. 5.

Barth, F., 1956 b. *Indus and Swat Kohistan — an Ethnographic Survey,* Studies Honouring the Centennial of Universitetets Etnografiske Museum, 1857-1957, vol. II, Oslo.

Barth, F., 1959. *Political Leadership among the Swat Pathans.* London School of Economics Monographs on Social Anthropology, núm. 19, Londres.

Barth, F., 1964 a. "Ethnic Processes on the Pathan-Baluch Boundary", en: G. Redard, ed., *Indo-Iranica,* Wiesbaden.

Barth, F., 1964 b. "Competition and Symbiosis in North East Baluchistan". *Folk,* vol. 6, núm. 1.

Barth, F., 1964 c. "The Fur of the Jebel Marra." 'Outline of Society' for Department of Anthropology, University of Khartoum. Mimeogr.

Barth, F., 1966. *Models of Social Organization.* Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Papers, núm. 23.

Barth, F., 1967 a. "Economic Spheres in Darfur", en: R. Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology,* Londres.

Barth, F., 1967 b. "Human Resources: social and cultural features of the Jebel Marra Project Area." Department of Social Anthropology, University of Bergen. Mimeogr.

Barth, F., 1968. "On the Study of Social Change (Plenary Address to the American Anthropological Association Meeting, 1966)." *American Anthropologist,* vol. 70.

Blom, F., 1956. "Vida precortesiana del indio chiapaneco de hoy." En *Estudios Antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio,* México.

Blom, F. y La Farge, O., 1927. *Tribes and Temples,* Louisiana.
Blom, J. P. y Gumperz, J. J., 1968. "Some Social Determinants of Verbal Behavior", en J. J. Gumperz y Dell Hymes, ed., *Directions in Sociolinguistics,* California.
Bogoras, W., 1904-9. "The Chuckchee". *Anthropological Memoirs,* American Museum of Natural History, vol. II, Nueva York.
Bohannan, P., 1963. *Social Anthropology,* Nueva York.
Bourdien, P., 1958. *Sociologie de l'Algérie,* Que sais-je?, núm. 802, París.
Cancian, F., 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community,* Stanford, California.
Caroe, O., 1962. *The Pathans 550 B. C. — A. D. 1957,* Londres.
Colby, B. N. y van den Berghe, P. L., 1961. "Ethnic Relations in South-eastern Mexico." *American Anthropologist,* vol. 63.
Cunnison, I., 1966. *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe,* Oxford.
Dahl, H., 1957. *Sprakpolitikk og skolestell i Finnmark 1814-1905,* Oslo.
Eidheim, H., 1963. "Entrepreneurship in Politics", en: F. Barth, ed., *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway,* Arbok for Universitetet i Bergen, Humanistisk Serie, núm. 3.
Eidheim, H., 1966. "Lappish Guest Relationships under Conditions of Cultural Change." *American Anthropologist,* vol. 68.
Eidheim, H., 1968. "The Lappish Movement — an Innovative Political Process", en: M. Swartz, ed., *Local-level Politics,* Chicago.
El Hadi El Nagar y Taha Baashar, 1962. "A Psycho-Medical Aspect of Nomadism in the Sudan", en: *The Effect of Nomadism on the Economic and Social Development of the People of the Sudan.* Philosophical Society of the Sudan. Proceedings of the Tenth Annual Conference, Khartum.
Falkenberg, J., 1964. "Samer og fastboende i Røros-traktene." *Norveg,* núm. 11.
Ferdinand, K., 1962. "Nomadic Expansion and Commerce in Central Afghanistan — a sketch of some modern trends." *Folk,* vol. 4.
Ferdinand, K., 1967. "AEttelinjestabilitet Blandt Nomader in Øst-Afghanistan." Ensayo presentado por anticipado a los participantes del simposio Wenner-Gren sobre "Los Grupos Étnicos" celebrado en Bergen del 23 al 26 de febrero de 1967.

Furnivall, J. S., 1944. *Netherlands India: A study of Plural Economy,* Cambridge.
Furnivall, J. S., 1948. *Colonial Policy and Practice,* Londres.
Garvin, P. L., 1958. "Comment on the Concept of Ethnic Groups as Related to Whole Societies, by Herbert H. Vreeland", en: W. Austrin, ed., *Report of the Ninth Annual Round Table Meeting in Linguistics and Language Studies,* Washington.
Gjessing, G., 1954. *Changing Lapps: A Study in Culture Relations in Northernmost Norway.* London School of Economics Monographs on Social Anthropology, núm. 13, Londres.
Gluckman, M., 1958. *An Analysis of the Social Situation in Modern Zululand.* Rhodes-Livingstone Papers, núm. 28, Manchester.
Goffman, E., 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life,* Nueva York.
Goffman, E., 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity,* Nueva Jersey.
Greenberg, J. H., 1966. *Languages of Africa,* Bloomington.
Guiteras Holmes, C., 1946. "Informe de Cancuc." Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, núm. 8, University of Chicago Library.
Gumperz, J. J., 1958. "Dialect Differences and Social Stratification in a North Indian Village." *American Anthropologist,* vol. 60.
Haaland, G., 1968. "Nomadization as an Economic Career among Sedentaries in the Sudanic Savannah Belt." Department of Social Anthropology, University of Bergen. Mimeogr.
Izikowitz, K. G., 1963. "Expansion." *Folk,* vol. 5.
Kandre, P., 1967 a. "Autonomy and Integration of Social Systems: The Iu Mien (Yao) Mountain Population and their Neighbours", en: P. Kunstadter, ed., *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations,* Princeton.
Kandre, P., 1967 b. "Om etnisitet hos Iu Mien-Yao i Thailand, Laos och Burma." Ensayo presentado por anticipado a los participantes del simposio Wenner-Gren sobre "Los Grupos Étnicos" celebrado en Bergen del 23 al 26 de febrero de 1967.
Kirke- og undervisningsdepartementet, ed. 1959. *Innstilling fra komitéen til a utrede samespørsmal.* Oslo.
Kleivan, H., 1967. "Grønlendere og andre dansker: Identitetsunderstrekning of politisk integrasjon." Ensayo presentado por anticipado a los participantes del simposio Wenner-Gren sobre "Los Grupos Étnicos" celebrado en Bergen del 23 al 26 de febrero de 1967.

Knutsson, K. E., 1967. *Authority and Change: A Study of the Kallu Institutions among the Macha Galla of Ethiopia.* Etnologiska Studier 29, Etnografiska Museet, Gothenburg.

Kroeber, A. L., 1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America,* Berkeley, California.

Leach, E. R., 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure,* Londres.

Leach, E. R., 1960. "The Frontiers of Burma." *Comparative Studies in Societies and History,* vol. III.

Leach, E. R., 1967. "Caste, Class and Slavery — the Taxonomic Problem", en: A. de Reuck y J. Knight, eds., *Caste and Race: Comparative Approaches,* Londres.

Mitchell, J. C., 1956. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in N. Rhodesia.* The Rhodes-Livingstone Papers, núm. 27, Manchester.

Moerman, M., 1965. "Who are the Lue: Ethnic Identification in a Complex Civilization." *American Anthropologist,* vol. 67.

Nadel, S. F., 1947. *The Nuba,* Oxford.

Narroll, R., 1964. "Ethnic Unit Classification." *Current Anthropology,* vol. 5, núm. 4.

Paine, R., 1965. *Coast Lapp Society II: A study of Economic Development and Social Values.* Tromsø Museums Skrifter, vol. IV, Oslo.

Pehrson, R., 1966. *The Social Organization of the Marri Baluch* (recopilación y análisis por F. Barth basándose en las notas del autor). Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 43, Chicago.

Pineda, V., 1888. *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el Estado de Chiapas.* San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

Pitt-Rivers, J. y McQuown, N. A., 1964. "Social Cultural and Linguistic Changes in the Highland of Chiapas." Department of Anthropology. University of Chicago. Mimeogr.

Pozas Arciniega, R., 1948. *Juan Pérez Jolote: Biografía de un Tzotzil.* Acta Anthropologica, vol. III, núm. 3.

Pozas Arciniega, R., 1959. *Chamula: Un pueblo indio de los Altos de Chiapas.* Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. III, México.

Redfield, R. y Villa Rojas, A., 1939. *Notes on the Ethnography of the Tzeltal Communities of Chiapas.* Carnegie Institution of Washington, publicación núm. 509, contribución 28.

Reinach, L., 1911. *Le Laos,* 2 vols. (edición póstuma recopilada por P. Chemin-Duponts), París.

Sahlins, M. D., 1958. *Social Stratification in Polynesia.* The American Ethnological Society. Washington.

Siverts, H., 1960. "Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, Mexico." *Alpha Kappa Delta,* vol. 30, núm. 1.

Siverts, H., 1964. "On Politics and Leadership in Highland Chiapas", en: E. Z. Vogt y A. Ruz Lhuillier, eds., *Desarrollo cultural de los mayas.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Siverts, H., 1965 a. *Oxchujk': En Mayastamme i Mexico,* Oslo.

Siverts, H., 1965 b. "Some Economic Implications of Plural Society in Highland Chiapas." *Folk,* vol. 7.

Siverts, H., 1965 c. "The 'Cacique' of K'ankujk': A Study of Leadership and Social Change in Highland Chiapas, Mexico." *Estudios de Cultura Maya,* vol. V, México.

Sommerfelt, A., 1967. "Inter-etniske relasjoner i Toro." Ensayo presentado por anticipado a los participantes del simposio Wenner-Gren sobre "Los Grupos Étnicos" celebrado en Bergen del 23 al 26 de febrero de 1967.

Southall, A., 1961. *Social Change in Modern Africa,* Londres.

Sundt, E., 1950-65. *Beretning om Fante- eller Landstrygerfolket i Norge.* Cristianía.

Villa Rojas, A., 1942-44. "Notas sobre la etnografía de los indios tzeltales de Oxchuc." Microfilm Collection of Mss. on Middle American Cultural Anthropology, núm. 7. University of Chicago Library.

Villa Rojas, A., 1947. "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico." *American Anthropologist,* vol. 49.

Vogt, E. Z., ed., 1966. *Los zinacantecos: Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas.* Instituto Nacional Indigenista. Colección de antropología social, vol. 7, México.

Vorren, O., ed., 1960. *Norway North of 65.* Tromsø Museums Skrifter, vol. VIII, Oslo.

Ward, B., 1965. "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China", en: *The Relevance of Models for Social Anthropology.* A. S. A. Monographs 1. Londres.

ÍNDICE

Este libro se acabó de imprimir el día 30 de junio de 1976 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12, D. F. Se imprimieron 5 000 ejemplares y en su composición se emplearon tipos Electra de 11, 10:11, 9:10 y 8:9 puntos.